

جامعة الأزهر
كلية الدراسات الإسلامية والعربية
للعتين بالقاهرة

الرأى السديد فى شرح جوهرة التوحيد

القسم الثانى

تأليف
الدكتور / **أبو الفتح محمد بن أبي القاسم محمد بن أبي القاسم**
مدرس العقيدة والفلسفة بالكلية

الطبعة الثانية ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م

اهداءات ٢٠٠٢

د/ ابراهيم محمد ابراهيم حريبة
القاهرة

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة

الحمد لله الذى تغرد بقدم أسمائه وصفاته ، وتجلى عن مشابيهته
لمخلوقاته ، ووفق من أراد لمحبتة ورضاه ، وأثاب بفضلہ الخالصة
المطيعين ، وعاقب بعدله العاصين ، الخير والشر بإرادته ، والقضاء
والقدر بحكمته ، وعد المؤمنين رؤيته فيمنجز لمن أراد وعده ، والصلاة
والسلام على من أرسله رحمة للعالمين ، ففصل مجمل الشرع ببيانہ ،
وأوضح أصول العقيدة بهديه وأفعاله ، وعلى آله وصحبه الذين
اهتدوا بهديه ، ومن تبعه ممن أناروا السبيل بمشاعل العلم ،
ومصابيح المعرفة ، فقادوا الناس الى الهدى والرشاد ، وجنبوهم
مزالق الفتنة ومهاوى الضلالة ، فسلمت للناس عقيدتهم بما أقاموا
بعلومهم وعقولهم صرح الدين وعموده من نتاج علمى وافر ، وتراث عظيم ،
أنار للمسلمين - بعد كتاب الله وسنة رسوله - الطريق ، وأخذ بيدهم
على أصل قوى من المعرفة ، وأساس ثابت من العلم ، فجزاہم الله عن
دينهم وأمتهم خير الجزاء ومعهد . .

فشرح الشيخ عبد السلام بن إبراهيم المالكي اللقاني على جوهرة
التوحيد التى نظمها والده ، بحاشية محمد الأمير ، من الكتب القيمة
التي صنفت فى علم التوحيد ، والتي عنى الأزهر بتدريسها لطلاب
السنوات الأولى فى الجامعة .

ولما شرفت بتدريس القسم الثانى من هذا الشرح ، والذى يبدأ

بمسألة قدم أسأله - تعالى - لطلاب القعدة الثانية من الكلية .
وجدت هذا الشرح ، قد كتب بطريقة ان وافقت عصره ، فهي طريقة لم
يألفها طلاب عصرنا الحاضر ، ويجدون صعوبة في مزاولتها ، ربما
صدتهم عن التبحر في هذا العلم رغم ما له من أهمية في ارساء عقيدتهم
وتأهيلهم للدفاع عنها بالأدلة العقلية التي نغم خصوصها ، وتنحصر
على شبه أبحاثها في ذكرها .

لذلك رأيت أن أعود الى هذا الشرح فاستخرج درره ، وأقدمها
لطلابنا في أسلوب سهل ترتاح اليه نفوسهم ، وبإبرة واضحة تطمئن
لها قلوبهم ، تكشف عما خفى من معانيه ، وتوضح ما غشى من مراميهِ ،
مع الحرص على الصيغة العلمية للقضايا التي ستتناولها بالذكر ،
وأبسط القول بالطريقة التي لا تكون مختصرة اختصاراً مطلقاً ، ولا مبهمة
أسباباً مبسلاً .

وحرصاً منا على تعريف الطلاب بقرائهم ، وأتينا في وسط ما فيه
حاضرهم ، اجتمعت في كلية هذا الشرح شوجاً تحتل في ليراق منظومة
الشيخ (إبراهيم اللقي) ، ولتجتمعا بعن (الشيخ عبد السلام)
مكتسلاً ، ثم عرفت على كل مسألة يعرضها ، مجالاً يعض جوانبها ووجهة
في ليلها مجالها سبلة لأخذه ، قوية الى الانهزام ، حتى يكسب
نهم التراك لاسلام في لطار التمر لامة لعصرنا الحاضر ، وكأنتنا
في هذه اللحظة ليجتهدنا الى عدم صيانة جديدة لاسائل تعميمية
بالأسلوب المعاصر .

وانى أوجه نظر أبنائنا الطلاب ، الى أن شرح الشيخ عبد السلام بعد عن الخلاف بين المذاهب ، وجاء مثلاً لمذهب الأشاعرة بصفة خاصة ، ومذهب أهل السنة بصفة عامة ، والتعريض أحياناً بمذهب المعتزلة ، وقد التزمنا هذا المنهج فى شرحنا وتعليقنا الا فى القليل من المسائل ، تعرضنا فيها لذكر آراء أخرى بقصد الايضاح .

كما أنبههم الى أن الخلاف الذى يراه الطالب فى بعض المسائل خاصة بين أهل السنة والمعتزلة ، نشأ أساساً من حرص الفريقين على تنزيه الله - سبحانه - ووصفه بصفات الكمال اللائق بجلاله ، وقد حرصنا على توضيح الدافع للاختلاف فى بعض المسائل ليكون ذلك شاهداً على صحة ما نقول ، فإذا كان هذا مقصدهما فالخلاف بينهما لا يمس جوهر العقيدة ، بل يكمن فى اختلاف الوسيلة فقط .

هذا وانى استهدى الله العلى القدير ، وأسأله التوفيق لتحقيق ما أنا بصدده من عرض الموضوعات التى اشتمل عليها الجزء المقرر من جوهرة التوحيد فى أسلوب سهل بعيد عن التعقيد والغموض ، وأن تكون هذه الدراسة نافعة لأبنائنا الطلاب ، ودافعة لهم الى قراءات أوسع ، واطلاع أكثر ، وبحث أشمل ، وأن يمتحنوا العون لخدمة دينه ، ويجعل عملنا هذا خالصاً لوجهه

- ٦ -

الكريم ه انه نعم المولى ونعم النصير ه

دكتور

ابراهيم محمد ابراهيم حريبة

قدم الأسماء والصفات

قال : ناظم الجوهرة :

وعندنا أسماء العظيمة . . . كذا صفات ذاته قديمة

(وعندنا) أهل الحق (أسماء العظيمة) أى الجليسة
المقدسة ، والمراد بها ما دل على مجرد ذاته كالله ، أو باعتبار
الصفة كالعالم والقادر قديمة باعتبار التسمية بها ، فهو الذى سمي
بها ذاته أزلا (كذا صفات ذاته) أى القائمة بذاته — تعالى —
وهى السبع السابقة . مثل الأسماء عندنا فهى (قديمة) أى يجب
لها القدم — بمعنى عدم مسبقيتها بالعدم — فليست من وضع
الخلق له ، لأنها لو لم تكن قديمة لكنت حادثة .

فيلزم قيام الحوادث بذاته — تعالى — ويلزم كونه — تعالى —
كان خاليا عنها فى الأزل ، ويلزم افتقارها الى مخصص وهو ينافى
الفنى المطلق .

وخرج بإضافة الصفات الى الذات — السلبية والعقلية — فليس
شئ منها بقديم عند الأشاعرة ، ولا قائم بذاته — تعالى — .
وأصل الذات ذوو فحذفت العين لكراهة الواوين ، ثم قلبت اللام ألفا
والحق بها التاء المجرورة . والله أعلم .

المسألة الأولى

(قدم الأسماء والصفات)

لما فرغ صاحب جوهرة التوحيد من الحديث عن الصفات
وتعلقاتها ، شرع ههنا في مبحث آخر يجب اعتقاده وهو : مبحث
قدم أسماء الله — تعالى — وقدم صفاته ، وعبر الناظم عن ذلك بقوله :

وعندنا أسماء العظيمة ••• كذا صفات ذاته قديمة

والمعنى : أن أسماء الجليلة المقدسة قديمة عندنا نحن
أهل الحق ، ومعشر أهل السنة ، وكذا صفاته — تعالى — ، خلافاً
للمعتزلة الذين نازعونا في هذا القول وقالوا : بحدوث الأسماء والصفات .

فالخلاف في هذه المسألة بين أهل السنة والمعتزلة ، وقبل
أن تكشف عن رأى الفريقين يجدر بنا أن نبين المراد بالأسماء والصفات
وكذا المراد بقدم الأسماء والصفات ، ثم تتبع ذلك برأى الفريقين
فتقول :

— الأسماء : جمع اسم • والاسم يطلق باطلاقين :

(١) فيطلق على ما دل على الذات مجردة ، أى دون نظر إلى
شئ آخر كلفظ الجلالة (الله) في العربية وما يرادفه في
اللغات الأخرى بشرط ألا يخالفه بوجه من الوجوه •

(٢) ويطلق على ما دل على الذات مع ملاحظة الصفة مثل : قادر ،
عالم مريد ••• الخ •

أما الصفات : فهي متعددة ، وقد قسمها علماء الكلام الى عدة أقسام :

أولا : صفة نفسية :

وهي الصفة الثبوتية التي يدل الوصف بها على نفس الذات دون معنى زائد عليها ، وهي : صفة الوجود .

اذ أن الوجود نفس الذات ، ولا تقتضى الذات في وجودها معنى زائدا عليها ، وهذا ما نعنيه بقولنا أنها تدل على نفس الذات ثانيا : صفات سلبية :

وهي تلك الصفات التي تسلب أو تنفى عن ذات الله — تعالى — كل أمر لا يليق به — سبحانه — ، وجزئيات هذه الصفات لا تنحصر .

وانما اقتصر علماء الكلام على حصرها في خمس صفات ، لأنها هي التي قام عليها الدليل تفصيلا بخلاف غيرها ، وهي :

القدم — البقاء — المخالفة للحوادث — القيام بالنفسيات —
الوحدانية .

ثالثا : صفات المعاني :

هي الصفات التي دل الوصف بها على معنى زائد على الذات ، وهي سبع :

(القدرة — الإرادة — العلم — الحياة — السمع — البصر —
الكلام) .

هذا هو المشهور عند الأشاعرة ، وزادت الماتريدية صفة ثامنة وهى صفة (التكوين) وقالوا :

(أثر القدرة صحة الفعل من الفاعل ، وأثر التكوين نفس الفعل) .

— والتحقق أن التكوين هو : الإيجاد بالقدرة فهى صفة اضافية .

ونظرا لاختلاف علماء الكلام حول هذه الصفة ، فمنهم من أثبتها ومنهم من نفى ثبوتها تبعاً للوجهين السابقين ، ومنهم من توقف عن اثباتها ونفيها ، تركنا عدّها فى صفات المعانى جرياً على عادة المتكلمين من الاختصار على السبع المذكورة .

وهذا النوع من الصفات لعنى (صفات المعانى) هو الذى حدث حوله الخلاف بين الأشاعرة والمعتزلة ، أما بقية الأنواع من الصفات فلم يحدث بين المتكلمين خلاف حول وصف الله — تعالى — بها . فكتبه لذلك .

رابعاً : الصفات المعنوية :

سميت هذه الصفات بالمعنوية : لأن الاتصاف بها فرع الاتصاف بالسبع السابقة ، فاتصاف محل من المحال بكونه عالماً لا يصح الا اذا قام به العلم .

ومن هنا صارت السبع السابقة ملكاً للصفات المعنوية ، بمعنى أن صفات المعانى ملزمة للمعنوية ، والصفات المعنوية لازمة لها ، وهذه الصفات هى : كونه قادراً ، كونه عالماً . . . وقس على هذا بقية الصفات .

ويجب أن تعلم أنه : أن وجب اتصاف - البارى - جل شأنه -
بالصفات المعنوية ، ووجب علينا اعتقاد ذلك ، إلا أنها ليست بصفات
حقيقية ، لأن قيام المعانى بالذات أمر اعتبارى ، والاعتباريات لا تسمى
صفات .

خامسا : صفات الأفعال :

وهى تلك الصفات التى تشق له - سبحانه وتعالى - من أفعاله
ولم يكن موصوفا بها قبل وجود أفعاله . . . ومثالها : خالق - رازق ،
محي ، مميت . . . ونحو ذلك .
وميزانها أنها : الصفات التى يصلح أن يتصف الله - تعالى -
بها ويضدها كالرازق والمانع ، الراجع الخافض .
ولا يخفى عليك أن العبرة بأصل الاشتقاق ، لأن الصفة قد تحتل
معنيين ، فتعتبر صفة معنى ، وصفة فعل ، خذ لذلك مثلا :
الحكيم : أن أخذناه من الحكمة التى هى العلم كانت من صفات المعانى
وإن أخذناه من أحكام الفعل واتقانه كانت مشتقة من فعله . فتكون من
صفات الأفعال .

إذا عرفنا هذا . . . فما المراد بالقدم ؟

نقول : القديم فى أصل اللغة : هو ما تقادم وجوده . ولهذا
يقال : بناء قديم ، ورسم قديم .

أما في اصلاح المتكلمين :

فالقديم معناه : عدم الأولية في الوجود أى الابتداء ومعنى
وصفنا لله بالقدم . أنه — تعالى — هو الموجود الذى لا أول لوجوده .
والقدم بهذا المعنى الاصطلاحي ليس مراداً في مسألة قدم الأسماء
والصفات التى نحن بصدد الحديث عنها . بل يراد به معنى آخر عند
أهل السنة وهو :

أن أسماء — تعالى — قديمة باعتبار التسمية بها (والتسمية
هى وضع الاسم للمسمى) مثل أن يضع الأب لابنه المولود حديثاً اسماً
يعرف به ، ويدل به عليه .

فأسماء الله — تعالى — قديمة على اعتبار أن الله — سبحانه —
وتعالى (سعى ذاته أزلاً بهذه الأسماء الكائنة في علمه حالة كونها
دالة عليه فيما لا يزال .

وهذا المعنى الذى أوضحناه هو ما ذكره الشيخ محمد الأمير في
حاشيته حيث قال : (ان القدم هنا — يقصد مسألة الأسماء والصفات —
ليس بمعنى عدم الأولية ، بل ان الله — تعالى — وضع لنفسه هذه
الأسماء قبل ايجادنا ، بمعنى أنها موضوعة قبل الخلق ، ثم ألهمها
للنور المحمدى ، ثم للملائكة ، ثم للخلق بعد ذلك .

إذا فهمنا ذلك . . . فما رأى أهل السنة والمعتزلة في قدم
الأسماء والصفات ؟ .

أولا : رأى أهل السنة

ذهب أهل السنة الى أن أسماء الله — تعالى — قديمة ، على معنى أن الله — تعالى — سى ذاته أزلا بهذه الأسماء قبل إيجاد الخلق ، ثم علمها لهم . واستدلوا على ما ذهبوا اليه بالقرآن والسنة .
فى جانب القرآن : استدلوا بقوله — تعالى — : (ولله الأسماء الحسنى فادعوه بها وذروا الذين يلحدون فى أسمائه) (١) .

ومن السنة : استدلوا بقول النبى — صلى الله عليه وسلم — :
(سألك بكل اسم سميت به نفسك ، أو أنزلته فى كتابك ، أو علمته أحدا من خلقك . . . الحديث) .

وجه استدلالهم بالآية والحديث : أن الله — تعالى — أمرنا أن ندعوه بهذه الأسماء تعبدا ، فبما أن ذلك أن نسميه — تعالى — بهذه الأسماء التى هى عمله ، وتسميته لذاته وليست من عمل المخلوقين .

وقد كانت أسماؤه — تعالى — قديمة ، صفاته — تعالى — قديمة أيضا ، لأننا علمنا أن صفات المعانى واجبة لله — تعالى — ولا معنى لوجوبها الا قدمها ، أى أنها ليست مسبقة بالمعدم .

ولمَّا كان غلاظ أن ناظم الجوهرة قال : (كذا صفات ذاته قديمة)

(١) سورة الأعراف آية (١٨) .

حيث أضاف الصفات الى الذات ، وهذه الاضافة تدل على أن المرا بالصفات هنا صفات المعانى السبع المتقدمة ، لأن الاضافة تخرج بقاء الصفات ، وتقتصر القدم على صفات المعانى دون غيرها خلافا للماتريد الذين ذهبوا الى القول بقدم صفات الأفعال أيضا .

الدليل على قدم الصفات عند أهل السنة

استدل أهل السنة على قدم صفات المعانى الواجبة لله — تعالى — كما أورده شارح الجوهرة بقوله :

(لو لم تكن صفات الله — تعالى — قديمة لكنت حادثة ، لكن كونها حادثة باطل ، فثبت قدمها) .

وطلان كون الصفات حادثة واضح وبين ، لأن القول بحدوثها يترتب عليه لوازم ثلاثة باطلة ، وهذه اللوازم هى :

١ — أن الله — تعالى — قديم ، فلو قلنا بحدوث الصفات لزم عنسه اتصاف القديم بالحادث ، واتصاف القديم بالحادث محال .

٢ — أن القول بحدوث الصفات يستلزم كون الله — تعالى — خاليا عن اتصافه بها أزلا ، وهذا أمر محال ، لأن هذه الصفات من لوازم ذاته أزلا وأبدا ، فضلا عن أنها صفات كمال واجبة لله — تعالى — فاذا خلا عنها كان خاليا عن كمالات يجب اتصافه بها .

٣ — أن القول بحدوث الصفات يستلزم افتقارها فى ثبوتها الى مخصص

خارج عنها وهو غيرها ، كما يستلزم افتقار ذات الله — تعالى —
الى مخصص يخصصها بتلك الصفات ، واحتياج الذات الالهية
الى غيرها يناقض الغنى المطلق الذى وجب اتصاف الله
— تعالى — به .

واذا ثبت بطلان هذه اللوازم الثلاثة ، بطل ما أدت اليه
من القول بحدوث الصفات ، وثبت نقيضه وهو القدم .

ثانيا : رأى المعتزلة

كلام المعتزلة فى صفات الله — تعالى — يكاد يكون مضطربا ،
فهم ينكرون صفات المعانى باستثناء الارادة والكلام ، وعلى هذا فلا
يتعرضون للصفات بالحكم عليها بقدم أو حدوث .

أما بالنسبة لأسمائه — تعالى — فيقولون بحدوثها ، وحجتهم
فى ذلك : أن الله — تعالى — كان أزليا بدون اسم وبدون صفة ،
فلما خلق الخلق بقدرته ، وضعوا له — سبحانه — الأسماء التى أطلقت
عليه ، والصفات التى اقترنت به . فالحق تعالى لم يكن له اسم قسرى
الأزل انه لم يكن لفظ ولا لافظ .

وعلى هذا : فأسماءه — تعالى — حادثة وليست قديمة ، لأنها
على رأيهم من وضع البشر الذين أطلقوها عليه — تعالى — ، وإذا كانت
الأسماء حادثة ، فالتسمية من باب أولى حادثة .

هذا رأي الفريقين • والذي ينبغي ملاحظته ما قدمنا أن المتكلمين متفقون على أن الأسماء حادثة بالنظر الى لفظيتها ، أو بالنظر للنطق بها ، الا أن أهل السنة يرون أنها حادثة وقديمة • وهنا يجب أن نقف وقفة قصيرة لتسأل : كيف يمكن اعتبار الأسماء قديمة وحادثة في آن واحد كما ذهب الى ذلك أهل السنة ؟ ألا يمد هذا تناقضا ؟ •

— وللإجابة عن هذا نقول :

لقد حاول أهل السنة دفع هذا التعارض بتبريرات أتوا بها فقالوا: لا تناقض بين كون الأسماء حادثة وقديمة ، مادام قد اختلف محسلا الحدوث والتقدم ، وبيان ذلك :

أننا اذا قلنا : الأسماء حادثة انصرف قولنا هذا الى النطق بها ، أو النظر الى لفظها •

واذا قلنا : ان الأسماء قديمة : فنعنى بالتقدم تسمية الله — تعالى — نفسه بها قبل خلق الخلق ، ولا يلزم من حدوث الأسماء حدوث وضعها لأن وضعها لا يتوقف على النطق بها ، كما لا يلزم من القول بحدوث الأسماء قدمها تناقض لما بيناه •

ونخلص مما تقدم : ان أسماء الله — تعالى — وصفاته قديمة عند أهل السنة خلافا للمعتزلة القائلين بالحدوث •

أسماء وصفاته توقيفية

قال ناظم الجوهرة :

واختير أن أسماء توقيفية . كذا الصفات فاحفظ السمعية
(واختير) أى واختار جمهور أهل السنة (أن أسماء) المراد
بها مقابل الصفة (توقيفية) أى تعليمية يتوقف جواز إطلاقها عليه
— تعالى — على تعليم الشارع وأذنه فى ذلك ، بأن يسمع من لسانه
بطريق صحيح أو حسن ، أو يأذن فى استعماله كذلك ، فما أذن فى
إطلاقه واستعماله ما لم يكن موهما نقصا ، بل كان مشعرا بالمدح —
جاز اتفاقا ، وما لا فعلى المنع والتحريم ، إذ لا يجوز أن يسمى النبى
— صلى الله عليه وسلم — بما ليس من أسمائه ، بل لو سمى واحد من
أفراد الناس بما لم يسمه به أبوه لما ارتضاء ، فالبارى سبحانه وتعالى
أولى .

وليس الكلام فى أسمائه الأعلام الموضوعة فى اللغات وإنما الخلاف
فى الأسماء المأخوذة من الصفات والأفعال (كذا الصفات) وهى ما دل
على معنى زائد على الذات أى أنها مثل الأسماء فى أن المختار : أن
إطلاقها عليه — تعالى — بالشرط السابق يتوقف على الأذن الشرعى
(فاحفظ السمعية) أى إذا عرفت أن إطلاق الأسماء والصفات عليه
تعالى يتوقف على الأذن الشرعى . فامتنع من إطلاق ما لم يثبت
سماع إطلاقه عليه — تعالى — منها ، ولا نتجاوز السمعية سواء أوهمت
— كالصبر والشكور والحليم — أو لم توهم — كالعالم والقادر — والمراد

بالسمعية ما ورد به كتاب أو سنة صحيحة أو حسنة أو اجماع ، لأنسه
غير خارج عنهما ، بخلاف السنة الضعيفة والقياس أيضا ان قلنا :
ان المسألة من العمليات ، أما ان قلنا : انها من العمليات فالسنة
الضعيفة كالحسنة — الا الواهية جدا — والقياس كالاجماع •

المسألة الثانية

أسماء الله — تعالى — وصفاته توقيفية

بعد أن أثبت لنا ناظم الجوهرة وشارحها فى المسألة السابقة :
أن أسماء الله — تعالى — وصفاته قديمة ، تناولا الأسماء والصفات فى
هذه المسألة بالبحث أيضا ، ولكن من زاوية أخرى ، وهى زاوية اطلاقها
على الله — تعالى — ، فعبر الناظم عن الرأى المشهور لجمهور أهل
السنة بقوله :

واختير أن أسماء توقيفية .• كذا الصفات فاحفظ السمعية

والخلاف فى اطلاق الأسماء والصفات على الله — تعالى — بسين
أهل السنة والمعتزلة — أيضا — ، وخلافهم هذا دار حول الاجابة عن
سؤال مفاده :

هل اطلاق الأسماء والصفات على الله — تعالى — توقيفية (أى
تعليمية) ، يتوقف جواز اطلاقها عليه — تعالى — على تعليم الشارع
واذنه فى ذلك ، بمعنى أنه لا يجوز تسميته — تعالى — باسم ، أو وصفه
— سبحانه — بصفة الا اذا ورد اذن من الشارع بهذا الاطلاق ، أم
أن للعقل دخلا فى ذلك ، بمعنى أن نكتفى فى الاطلاق بحكم العقل :
على أن الاسم أو الصفة يدل على كمال يليق بذاته — تعالى — فنطلقه
عليه ؟ •

وقبل أن نبين رأى الفريقين فى هذا البحث ، يجدر بنا أن نوضح أولا المواطن التى اتفقا عليها ، والمواطن التى اختلفا حولها حتى يتبين لنا محل النزاع فنقول :

مواطنن الاتفاق

اتفق أهل السنة والمعتزلة ، ووافقهم فى ذلك كافة علماء الاسلام على الأمور الآتية :

أولا : اتفقوا على جواز اطلاق الأسماء (وهى ما دلت على الذات) والصفات (وهى ما دلت على معنى زائد على الذات) على الله — تعالى — ، اذا ورد اذن من الشارع باطلاقها عليه — تعالى — .

ثانيا : اتفقوا على اطلاق أسماء الأعلام التى تطلق على الله — جل وعلا — فى اللغات المختلفة عن العربية مثل الفارسية والعبرية وغيرها ، مادامت تلك الأسماء مترادف المعنى فى العربية ، ولا تخالفه بوجه من الوجوه .

ثالثا : اتفقوا على منع اطلاق الأسماء والصفات على الله — سبحانه — ، اذا ورد المنع من اطلاقها .

مواطن الخلاف بين أهل السنة والمعتزلة

اختلفوا حول اطلاق الأسماء المشتقة من الصفات القائمة بذاته — تعالى — . (أى الأسماء الدالة على الذات مع ملاحظة الصفة

كالعالم والقادر فهي مشتقة من العلم والقدرة) .
وكذا الأسماء المشتقة من الأفعال (أى الأسماء الدالة على
الذات مع ملاحظة فعل من أفعاله — تعالى — كالرازق والخالق .
فهي مشتقة من رزق ، خلق) والتي لا توهم نقصا لا يليق بذاته
— تعالى — اذا لم يرد بها اذن من الشارع بالاطلاق أو الصنع منه .

رأى الفريقين

أولا : رأى أهل السنة :

ذهب جمهور أهل السنة الى منع اطلاق الأسماء المشتقة من
الصفات والأسماء المشتقة من الأفعال ما لم يرد بها اذن من الشارع ،
وعللوا ذلك بقولهم :

اذا لم يجز أن يسمى النبي — صلى الله عليه وسلم — باسم غير
أسمائه التي وضعت خصيصا له ، واذا كان عامة الخلق بل كل انسان
منا يأبى أن يدعى بخير اسمه الذي أطلقه عليه والده وسماه به ، وبعد
هذا من فاعله استنكارا .

فالله — سبحانه وتعالى — أولى وأحق بمنع تسميته بأسماء الا
التي سمى نفسه بها أولا ، وأذن لنا باطلاقها عليه — تعالى — .
وعلى هذا : فلا يجوز أن نطلق على الله — سبحانه وتعالى —

من الأسماء والصفات الا ما ورد به اذن من الشارع ، أو بمعنى آخر الا اذا كانت توقيفية .

ثانيا : رأى المعتزلة :

ذهب المعتزلة الى القول بجواز اثبات ما كان متصفا بمعناه لله — تعالى — مادام لم يوهم نقضا حتى ولو لم يرد به اذن من الشارع واكتفوا بتحكيم العقل واللغة فى الاطلاق .

فاذا تبين أن الاسم لا يوهم نقضا فى حقه — تعالى — ، واللغة لا تمنع من اطلاقه عليه — تعالى — ، والعقل يحكم بجوازه ، أطلقنا هذا الاسم على الله — تعالى — ، فالعقل اذا دل على أن الله قادر وجب أن نسميه قادرا حتى ولو لم يرد اذن من الشارع بهذه التسمية . أما اذا كان اطلاق الاسم أو الصفة يوهم نقضا يتنزه الله — تعالى — عنه ، فلا يجوز اطلاقه عليه .

واعلم أن ما ذهب اليه المعتزلة فى هذه المسألة لم يكن رأى المعتزلة فحسب ، بل ان رأيهم هذا مال اليه وقال به القاضى : أبوبكر الباقلانى من مشايخ الأشاعرة الأوائل ، فى حين توقف امام الحرمين منهم فى هذه المسألة ، أما الامام الغزالى فقد وافق المعتزلة وخالفهم ، فوافقهم فى جواز اطلاق الصفة على الله تعالى (وهى ما دلت على معنى زائد على الذات) اذا لم يرد بها اذن من الشارع ومنع اطلاق الاسم (وهو ما دل على نفس الذات) الا اذا ورد الاذن من الشارع وهذا خالف المعتزلة .

بعد أن تبين لنا موطن الخلاف بين الفريقين ، وعلينا أنه منحصر
فى الأسماء والصفات التى لم يرد فى الشرع اذن بها ، ولا نهى عمن
اطلاقها مع كونها لا توهم نقضا • وعلينا — أيضا — أن أهل السنة
يمنعون اطلاقها على الله — تعالى — الا باذن من الشرع • يحق لنا
أن نسأل : ما هو المصدر الشرعى المعتبر عندهم فى أخذ الاذن منه ؟
للإجابة عن هذا نقول :

أجمع أهل السنة على أن المصدر الذى نستقى منه الاذن أحد
ثلاثة : الكتاب الكريم ، والسنة الشريفة الصحيحة منها والحسنة ،
والاجماع : فاجماع الأمة لكونه معتمدا على المصدرين السابقين كان
حكمه حكما • فاطلاق لفظ الصانع والواجب قد أجمعت الأمة الاسلامية
على اطلاق كل منهما على الله — تعالى — وان لم يردا صراحة فى كتاب
أو سنة •

أما السنة الضعيفة والقياس (قياس أسمائه وأوصافه — تعالى —
بأسمائنا وأوصافنا) كمصدرين للاذن الشرعى فى اطلاق الأسماء والصفات
على الله — تعالى — ففيهما خلاف تبعاً للخلاف حول المسألة نفسها
على النحو التالى :

إذا اعتبرنا هذه المسألة من باب العلميات : أى الأمور الاعتقادية
فالسنة الضعيفة لسبب من أسباب الضعف التى اعتمدها علماء الحديث
كالظعن فى عدالة الراوى أو ضبطه ، أو ضعف السند لا تعتبر مصدرا
للاذن الشرعى ، وكذا القياس •

أما ان اعتبرنا هذه المسألة من العمليات أى الأمور العملية كما
اعتبرها الامام الغزالى بحثا فقهيا بمعنى أنها نظرفى اباحة لفظ
وتحريمه ، فليس هناك مانع من الأخذ بالسنة الضعيفة الا الواهية
جدا ، لأن السنة الضعيفة يعمل بها فضائل الأعمال ، وفى هـ
الحالة أيضا يعطى القياس حكم الاجماع ويعتد به ، فيقاس واهب الذى
لم يرد به اذن شرعى على واهب الوارد شرعا . وكونها من العمليات أو
العمليات مسألة خلافية .

وبعد أن عرفنا أن اطلاق الأسماء والصفات على الله — تعالى —
يتوقف على الاذن من الشارع كما ذهب الى ذلك جمهور أهل السنة ،
فما الحكم فيما ورد فى الشرع من الأسماء التى توهم نقضا ليليق بذاته
— تعالى — مثل : الصبور والشكور ، والحليم ؟

— وللإجابة عن هذا السؤال نقول :

أنتفى حل من اطلاق ما أذن به الشرع من الأسماء والصفات
وان أوهم نقضا ، فواجبنا أن نقبل هذه الألفاظ حيث وردت ، ونؤولها
بما يلىق بذاته تعالى فمثلا :

الصبور : الصبر معناه : حبس النفس على المشاق ، وهذا المعنى
يوهم وصول مشقة له — تعالى — وهو مستحيل فى حقه
— تعالى — ، فيفسر فى جانب الله : بالذى لا يعجز
بالعقوبة على من عصاه .

الشكور : معناه كثير الشكر لمن أحسن اليه ، وهذا يوهـم وصول

احسان اليه • فلا يليق بذاته — تعالى — • فواجبنا
أن نؤمن به • ونفسره في جانب الله : بالذى يجازى
على القليل من الطاعات الكثير من الدرجات • أو : هو
الذى يقبل القليل ويعطى الجزيل • وبالجمل : فان
نظرت الى معنى الزيادة فى المجازاة لم يكن الشكـ
المطلق الا الله تعالى لأن زيادته فى المجازاة غير
محصورة ولا محدودة •

الحليم : يوهم بظاهره وصول أذى اليه — تعالى — • فلا يليق به
تعالى • فنؤمن به • ونفسره فى حقه — تعالى — بالذى
لا يعجل بالعقوبة على من عصاه • فهو الذى يشاهد
معصية العصاة • ويرى مخالفة الأمر ثم لا يستفز غضب •
ولا يعتريه غيظ • ولا يحمل على المسارعة الى الانتقام مع
غاية الاقتدار عجلة وطيش قال — تعالى — (ولو يؤاخذ
الله الناس بما كسبوا ما ترك على ظهرها من دابة) (١) • •
وسوف نزيد هذا الأمر شرحا وتوضيحا فى المسألة التالية •

واذا رجعنا الى قول الناظم وجدناه يقول :

اختار جمهور أهل السنة أن أسماء الله — تعالى — وصفاته
وهى : ما دلت على معنى زائد على الذات : توقيفية : أى تعليلية •
يتوقف جواز اطلاقها عليه — تعالى — على تعليم الشارع واذنه فسعى

(١) سورة فاطر آية : ٤٥ •

ذلك • فيجب الامتناع من اطلاق ما لم يثبت سماع اطلاقه عليه — تعالى
— منها • ولا نتجاوز ما ورد به كتاب أو سنة صحيحة أو حسنة أو اجماع
سواء أوهمت (كالصبر والشكور) أو لم توهم (كالعالم والقادر) •

(النصوص الموهمة للتشبيه)

قال ناظم الجوهرة :

وكل نص أوهم التشبيهاً . أوله أو فوض ورم تنزيهاً

(وكل نص) أى لفظ ناص ورد (أوهم التشبيهاً) باعتبار ظاهر دلالاته — أى أوقع فى الوهم صحة القول به — فمنه فى الجهة (يخافون ربهم من فوقهم) وفى الجسمية (هل ينظرون الا أن يأتهم الله فى ظلل من الغمام) (وجاء ربك) • وحديث الصحيحين (ينزل ربنا كل ليلة الى سماء الدنيا) وفى الصورة (ان الله خلق آدم على صورته) وفى الجوارح (ويبقى وجه ربك) (يد الله فسوق أيديهم) • (أوله) وجوباً بأن تحمله على خلاف ظاهره ، والمراد أوله تفصيلاً معيّنًا فيه المعنى الخاص أخذاً من المقابل الآتى كما هو مختار الخلف من المتأخرين ، فتؤول القولية بالتمعالي فى العظمة دون المكان والاثيان : باتيان رسول عذاب به أو رحمته وثوابه وكذا النزول ، وحديث أن الله خلق آدم على صورته ضميره يرجع الى الأخ المصحح به فى الطريق التى رواها مسلم بلفظ : اذا قاتل أحدكم أخاه فليتجنب الوجه فان الله خلق آدم على صورته والمراد بالصورة الصفة ، والوجه بالذات أو الوجود ، واليد بالقدره •

وأشار لتنويع الخلاف بقوله (أو فوض) علم المعنى المراد من ذلك النص تفصيلاً اليه — تعالى — ، وأوله اجمالاً كما هو طريق السلف (ورم) أى اقصد واعتقد مع تفويض علم ذلك المعنى (تنزيهاً)

له تعالى عما لا يليق •

فالسلف ينزهون — سبحانه — عما يوهمه ذلك الظاهر من المعنى
المحال ، ويفوضون علم حقيقته على التفصيل إليه — تعالى — — مع
اعتقاد أن هذه النصوص من عنده — سبحانه — فظهر مما قررنا اتساق
السلف والخلف على تنزيهه — تعالى — عن المعنى المحال السدى
دل عليه ذلك الظاهر ، وعلى تأويله وإخراجه عن ظاهره المحال
وعلى الايمان بأنه من عند الله ، جاء به رسول الله — صلى الله عليه
وسلم — لكنهم اختلفوا في تعيين محل له معنى صحيح ، وعدم
تعيينه على أن الوقف على قوله — تعالى — : (والراسخون في العلم)
أو على قوله : (وما يعلم تأويله الا الله) •

المسألة الثالثة

النصوص الموهمة للتشبيه

بعد أن فرغ الناظم من اثبات ان اطلاق الأسماء والصفات على الله — تعالى — توقيفية ، وبعد أن أوضح الشارح لنا : وجوب قبول الأسماء التي وردت في مصادر الشرع والتي توهم نقصا لا يليق بذاته تعالى ، بشرط أن تؤولها بما يليق بذاته — تعالى — . تناول في هذه المسألة جملة من النصوص الموهمة للتشبيه ، وبين موقف الاسلام منها معبرا عن هذا الموقف بقوله :

وكل نص أوهم التشبيهها .^{٥٠} أوله أو فوض ورم تنزيها

وحتى يتضح لنا موقف المسلمين حيال تلك النصوص ، ينبغي لنا أن نوضح المراد بالنصوص الموهمة للتشبيه التي هي موضوع البحث فنقول :

النصوص الموهمة للتشبيه هي النصوص التي تضمنها الكتاب الكريم والسنة المطهرة الثابتة عن رسول الله — صلى الله عليه وسلم — والتي لو حملت على ظاهر دلالتها اللفظية ، أي حملت على المعنى الذي يتبادر منها عند الاطلاق ، أوقعت في الوهم مماثلة الله — تعالى — ومشابهته لمخلوقاته .

ومن أمثلتها :

في الجهة : قوله — تعالى — : (يخافون ربهم من فوقهم)^(١) ،

(١) سورة النحل آية : ٥٠

وفى الجسمية : قوله — تعالى — : (هل ينظرون الا أن يأتيهم الله
فى ظلل من الغمام)^(١) ، وقوله — تعالى — فى وصف اليوم الآخر
وما يكون فيه من حساب : (وجاء ربك والملك صفا صفا)^(٢) .

— ما ورد فى حديث رسول الله — صلى الله عليه وسلم — ونعنى
به حديث النزول المشهور الذى ورد فى مواضع كثيرة من كتب الحديث
المشهوره .

عن أبى هريرة — رضى الله عنه — أن رسول الله — صلى الله
عليه وسلم — قال : (يتنزل أو ينزل ربنا — تبارك وتعالى — كل ليلة
الى السماء الدنيا حين يبقى ثلث الليل الأخير)^(٣) .

— ومن الآيات والأحاديث ما يوهم بظاهره اثبات الجوارح لله
— تعالى — مثل قوله — تعالى — : (ويبقى وجه ربك)^(٤) ، وقوله
تعالى — : (يد الله فوق أيديهم)^(٥) .

— كما ورد فى اثبات الاستواء آيات كثيرة منها قوله — تعالى —
(الرحمن على العرش استوى)^(٦) . وقوله — تعالى — : (الله الذى
رفع السموات بغير عمد ترونها ثم استوى على العرش)^(٧) .

(١) سورة البقرة آية : ٢١٠

(٢) سورة الفجر آية : ٢٢

(٣) صحيح البخارى ج ٩ كتاب التوحيد ص ١٢٥ — مطبعة دار الشعب

(٤) سورة الرحمن آية : ٢٧

(٥) سورة الفتح آية : ١٠

(٦) سورة طه آية : ٥

(٧) سورة الرعد آية : ٢

وحاصل هذه المسألة :

أننا علمنا من دراستنا السابقة : أن الله — سبحانه وتعالى — منزّه عقلا عن أن يشبه شيئا من خلقه فى الذات أو الصفات أو الأفعال .

فهو — تعالى — منزّه عن الجوارح من فم ويد وعين وغيرها ، وكل ما خطر ببالك من طول وعرض وقصر فالله — تعالى — بخلافه ، تنزه الله — تعالى — عن جميع أوصاف الخلق .

كما أنه — تعالى — منزّه عن الكون فى جهة ، ولو كانت هذه الجهة السماء ، والاستقرار على شىء حتى ولو كان على العرش ، والحركة والانتقال من جهة الى جهة حتى لو كان ذلك فى يوم القيامة . فكل هذه الأمور وأمثالها مستحيلة فى حقه — تعالى — وهذا ما قضى به العقل ، وعضده وقواه . هذا الجزء من هذه الآيسة الموجزة المحكمة وهى قوله — تعالى — : (ليس كمثله شىء) وهو السميع البصير (١) .

واعلم أن الشيطان قد يلتقى فى وهم الانسان صورة ، ويخيل له أن الله — تعالى — على هذه الصورة ، وأنه فى مكان أو جهة أو نحو ذلك . فاذا أفحمه الانسان بالدليل فربما يقول : اذا لم يكن الله على صورة كذا فكيف هو ؟ .

(١) سورة الشورى آية : ١١

والجواب المخلص من ذلك : أنه لا يعرف الله الا هو . ولا يلزم من عدم معرفته — تعالى — محذور ، اذ العجز عن ذلك مسدوح لا مذموم ، وما أحسن قول بعضهم : (لا يعرف الله الا الله فاتشدوا وللعقول حدود لا تتجاوزها ، والعجز عن درك الادراك ادراك . والبحث في ذات الله اشراك) .

فنفى مماثلة الله — تعالى — لمخلوقاته ومشايبته لها أمر مؤيد عقلا ونقلا فما الموقف اذن من الاتيان والمجى* والنزول والوجه واليد ، والاستواء . وما يجرى مجراها مما ثبت في الكتاب الكريم والسنة المطهرة مشعرا بمشايبته — سبحانه وتعالى — للحوادث ؟ .

ونأظم الجوهرة عبر عن الرأي المشهور الذي اتبعه المسلمون تجاه هذه النصوص بالبيت المذكور . ومراد الناظم من هذا القول أن يحصر اتجاه المسلمين حيال تلك النصوص في مسلكين :

الأول : اتجاه يمثل موقف السلف الصالح وهم من كانوا قبل القرن الثالث من الهجرة ، وقيل من كانوا قبل الخمسمائة من الهجرة ، واتجاههم هذا سنعرفه بالتأويل الاجمالي .

الثاني : اتجاه يمثل الخلف ، وسنعرفه بالتأويل التفصيلي .

أولا : رأى السلف — التأويل الاجمالي

لقد صور لنا (الفخر الرازي) في كتابه : (أساس التقديس في

علم الكلام) مذهب السلف بقوله : (حاصل هذا المذهب أن هبة التشابهات يجب القطع فيها بأن مراد الله - تعالى - منها شيء غير ظواهرها ، ثم يجب عطف معناها إلى الله - تعالى - ، ولا يجوز العطف في تفسيرها) (١) .

كما تناول (الشهرستاني) في كتابه (الملل والنحل) هذا المذهب بمعنى من التخصيل فقال حكاية عن السابقين : (عرفنا بقتضى العقل أن الله - تعالى - (ليس كشيء) ، فلا يشبه شيئاً من مفسر المخلوقات ، ولا يشبهه شيء منها ، وقطعنا بذلك ، إلا أن لا نعترف بمعنى اللفظ اللطيف في مثل قوله - تعالى - : (الرحمن على العرش استوى) ومثل قوله : (خلقت بيدي) ، ومثل قوله : (وجاء ربك) إلى غير ذلك ، وقطعنا بكلامهم بمعرفة تفسير هذه الآيات وتأويلها ، بل التكليف قد ورد بها الاعتقاد بأنه لا عرش له ، وليس كشيء شيء ، وذلك قد أشتتاه بقولنا) (٢) .

ولم تأملنا ما عرفناه من عبور مذهبهم للبين لنا ، أن السلف يقولون تأويلات جنائلياً بطل في صرف هذه التصورات التوهمة للتشبيه عن معناها الظاهرية ، ويقولون في تأويلهم عند هذا الحد دون الخسوس في تحديد المعنى المراد منها ، لكون تحديد المعنى من المفسر ، إلا لفظ خارج من دائرة التكليف ، ومن هنا يقولون الأمر إلى اللغويين

(١) المحرر الرازي : أساس التفسير في علم الكلام ص ٨٢
(٢) الشهرستاني : الملل والنحل ص ١٧١ لتعريف العزيز الوكيل ط الحلبي

يقوم على الاحتياط والتسليم والتفويض .

ذهبوا اليه بعدة أمور منها :

أولا : المنع الوارد في التنزيل في قوله — تعالى — : (فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله ، وما يعلم تأويله الا الله ، والراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا)^(١) فتحزن نحترز من الزيغ .

ثانيا : أن تعيين المراد من هذه المتشابهات ، انما يجرى على قوانين اللغة واستعمالات العرب ، وهي لا تغيد الا الظن ، مع أن صفات الله من العقائد التي لا يكفى فيها الظن ، بل لا بد فيها من اليقين ولا سبيل اليه ، فلنتوقف ، ولنكسل التعمين الى العلم الخبير ، ونقول كما قال الراسخون في العلم (كل من عند ربنا) .

ثالثا : الدليل الثقلي ويعتمدون فيه على أمور كثيرة منها حديث رسول الله — صلى الله عليه وسلم — حيث قال : (ان القرآن لم ينزل يكذب بعضه بعضا ، فما عرفتم منه فاعملوا ، وما تشابه فآمنوا به) .

رابعا : التمسك باجماع الصحابة — رضى الله عنهم — على أن هذه المتشابهات في القرآن والأخبار كثيرة ، والدواعى الى البحث

(١) سورة آل عمران آية : ٧

عنها ، والوقوف على حقائقها متوافرة .

فلو كان البحث عن تأويلها على سبيل التفصيل جائزاً
لكان أولى الخلق بذلك الصحابة والتابعين — رضى الله عنهم
— . ولو فعلوا ذلك لاشتهر ، ولنقل بالتواتر ، وحيث لم
ينقل عن واحد من الصحابة والتابعين الخوض فيها ، علمنا
أن الخوض فيها غير جائز .^(١)

لكل هذه الأدلة وغيرها قال ابن الصلاح : (على هذه الطريقة
مضى صدر الأمة وساداتها ، وإياها اختار أئمة الفقهاء وقادتها ،
واليها دعا أئمة الحديث وأعلامه) .

ثانياً : رأى الخلف — التأويل التفصيلي

الخلف يشاركون السلف فيما ذهبوا إليه ، من كون هذه الألفاظ
لا يراد منها ظاهر دلالتها ، فيصرفونها عن ظاهرها المحسوس .
ويخطئون خطوة أخرى تتمثل في تعيينهم المراد من هذه الألفاظ
اعتماداً على القرائن المختلفة التي تعينهم على تعيين المراد من هذه
الألفاظ من جملة ما يحتمله اللفظ من معنى يليق بجلال الله — تعالى
— ، ولا يفوضون علمها إلى الله — سبحانه وتعالى — كما فعل السلف
من قبل ، بل يوجبون الخوض في تأويل التشابهات تأويلاً مفصلاً ،

(١) الفخر الرازى : أساس التقديس في علم الكلام ص ٨٥

وحجة أصحاب هذا المذهب فيما ذهبوا اليه هي : أن المطلوب صرف اللفظ عن مقام الإهمال الذي يوجب الحيرة بسبب ترك اللفظ لا مفهوم له ، وما دام في الامكان حمل كلام الشارع على معنى سليم ، فالنظر قاصد لوجوبه ، انتفعلا بما ورد عن الحكيم العليم . . . وقد صور لنا (الفخر الرازي) حجتهم هذه بقوله حكاية عنهم : (لما ثبت بالدليل أنه — سبحانه وتعالى — منزّه عن الجهة والجسمية ، وجب علينا أن نضع لهذه الألفاظ الواردة في القرآن والأخبار محملا صحيحا ألا يصير ذلك مسببا للطعن فيها) (١) .

واذا تبين رأى كل من السلف والخلف في هذه المسألة . . فما الدافع لاختلاف المنهجين ؟ نقول :

رأينا اختلاف السلف والخلف في التأويل ، فالسلف يؤولون الألفاظ عن ظاهرها المحال ، ويفوضون المعنى المراد الى الله — تعالى — ، والخلف يؤولونها ، ويحددون المعنى المراد منها ، وكلاهما يقصد بتأويله تنزيه الله — تعالى — عن المشابهة لمخلوقاته .

والدافع لهذا الخلاف راجع لاختلافهم في تحديد موطن وجوب الوقف في قوله — تعالى — : (هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات ، فأما الذين في قلوبهم زيغ

(١) الفخر الرازي : أساس التقديس في علم الكلام ص ٨٣ .

فيقتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله ، وما يعلم تأويله
الا الله والراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا • وما
يذكر الا أولوا الألباب (١) •

فقد أوجب السلف الصالح من الأمة الوقف على لفظ الجلالة في
قوله — تعالى — : (وما يعلم تأويله الا الله) ، فعلم المعنى المراد
من هذه الألفاظ مقصور على الله — تعالى — وحده ، في حين يسرون
أن الراسخين في العلم لا يمانهم بأن المحكم والمتشابه من عند الله ،
يفوضون تعيين المعنى المراد لله — تعالى — ولا يتعرضون لتفصيله
خشية أن يأتوا بأمر غير مراد له — سبحانه — •

أما الخلف فقد أوجبوا الوقف على الراسخين في العلم في قوله
— تعالى — : (وما يعلم تأويله الا الله والراسخون في العلم)
ويترتب على هذا الإيجاب أن الراسخين في العلم في اعتقادهم
يشاركون الله — تعالى — في معرفة المراد من هذه الألفاظ ، ويعلمون
تأويلها ، ومن هنا أوجبوا تأويل هذه النصوص وتعيين المراد منها •

مواطن الاتفاق والاختلاف

اتفق السلف والخلف على عدة أمور هي :

١ — الإيمان بهذه النصوص ، والتعليم بأنها جاءت من عند الله •

(١) سورة آل عمران آية : ٧

وجاء بها الرسول الكريم •

- ٢ — صرف هذه النصوص عن ظواهرها المستحيلة ، واعتقاد أن هذه الظواهر غير مرادة للشارع قطعاً ، كيف وهذه الظواهر باطلّة بالأدلة القاطعة ، وبما هو معروف عن الشارع نفسه في محكمات •
- ٣ — تنزيه الله — تعالى — عن المعنى المحال الذي دل عليه ظواهر هذه الآيات والأحاديث ، ومن هنا كان المصير إلى التأويل أمراً لا بد منه •

واختلفوا في منهج التأويل : فالسلف يؤولون تأويلاً اجمالياً يتمثل في صرف اللفظ عن معناه الظاهري ، والخلف يؤولون تأويلاً تفصيلاً يتمثل في تحديد المعنى من اللفظ لكثرة المجسمة والمشبّهة في أزمّنتهم فقصداً بذلك ردعهم •

تطبيق موقف السلف والخلف على بعض الأمثلة

- بعد أن اتضح لنا رأى السلف والخلف في النصوص الموهمة للتشبيه ، بقى أن نتناول النصوص التي سبق أن أوردناها ، لنطبق عليها المنهجين ، لنرى كيف أولها كل من الفريقين :
- ١ — فمثلاً في قوله — تعالى — : (الرحمن على العرش استوى) • يتفق الجميع من سلف وخلف على أن ظاهر الاستواء على العرش

وهو الجلوس مع التمكن والتحيز مستحيل ، لأن الأدلة القطعية تنزه الله عن أن يشبه خلقه ، أو يحتاج الى شئ منه ، سواء أكان مكانا يحل فيه أم غيره ، وكذلك اتفق السلف والخلف على أن هذا الظاهر غير مراد لله قطعا ، لأنه — تعالى — نفى عن نفسه المماثلة لخلقه ، وأثبت لنفسه الغنى عنهم فقال : (ليس كمثله شئ *) وقال — تعالى — : (وهو الغنى الحميد) فلو أراد — سبحانه وتعالى — هذا الظاهر لكان متناقضا .

ثم اختلف السلف والخلف بعد ما تقدم ، فالسلف يقولون : الاستواء لا نعلمه ، والله أعلم بما نسب الى نفسه ، وأعلم بما يليق به ، ولا دليل عندهم على هذا التعمين ، وما ثبت عن الامام مالك — رضى الله عنه — يعبر عن رأى السلف اصدق تعبير حين سئل عن ذلك فقال : (كيف غير معقول ، والاستواء غير مجهول ، والايمان به واجب ، والسؤال عنه بدعة) فقوليه : كيف غير معقول : أى كيف من صفات الحوادث فاثباته فى صفاته — تعالى — يناقى ما يقتضيه العقل فيجزم بنفيه عن الله — تعالى — . وقوله : والاستواء غير مجهول ، أى أنه معلوم المعنى عند أهل اللغة ، والايمان به واجب على الوجه اللائق به — تعالى — لأنه من الايمان به ويكتبه .

أما الخلف فقد رأوا أنه يبعد أن يخاطب الله عباده بما لا يفهمون ، ومادام ميدان اللغة متسعا للتأويل وجب التأويل ،

ومن هنا ذهبوا الى تعيين المراد فقالوا : الاستواء هنا هو الاستيلاء والقهر من غير معاناة ولا تكلف ، وقد فسر ابن عباس قوله : ثم استوى فقال : علا أمره .

٢ — قوله — تعالى — : (ويبقى وجه ربك)^(١) ، (يد الله فوق أيديهم)^(١) ، فالسلف يفوضون في معانيها تفويضا مطلقا ، بعد تنزيه الله عن ظواهرها المستحيلة ، ويقولون لله — تعالى — وجه ويد لا نعلمها ، والخلف يقولون ان الوجه ليس مرادا به الجارحة المعروفة ، بل الذات الالهية ، والمراد باليسد القدرة .

٣ — قوله — تعالى — : (هل ينظرون الا أن يأتيهم الله في ظلل من الغمام والملائكة)^(٣) وقوله — تعالى — : (وجاء ربك والملك صفا صفا)^(٤) وحديث النزول .

فعلما السلف يقولون : ان الظاهر من الاتيان والمجى والنزول ليس مرادا ، لأن الله منزّه عن الجهة والانتقال والجسمية ، والمعنى المراد غير معلوم لنا ، ونفوض علم تحديده الى الله — تعالى — .

-
- (١) سورة الرحمن آية : ٢٢
(٢) سورة الفتح آية : ١٠
(٣) سورة البقرة آية : ٢١٠
(٤) سورة الفجر آية : ٢٢

لكن علماء الخلف يعينون المعنى المراد ، ويؤولون
المجىء والاتيان والنزول فى حق الله حسب اللفظ باتيان أمره
أو بأسه ، وفى القرآن نفسه دلالة على صحة هذا التأويل ، اقرأ
ان شئت قوله — تعالى — : (هل ينظرون الا أن تأتيهم
الملائكة أو يأتى أمر ربك)^(١) فصار هذا مفسرا لذلك المتشابه .

تلك أمثلة تطبيقية سقناها للاستدلال على موقف السلف
والخلف من النصوص التى توهم بظاهرها التشبيه ، ولعل من الطبيعى
أن نقف هنا وقفة قصيرة لتسائل :

ما فائدة أن يشتمل القرآن فيما شمل من آيات العقائد على
ما هو متشابه منها ؟ . . . وللإجابة عن هذا التساؤل أسرد اليك
هنا بعض الآراء التى تولت الإجابة عنه :

فالفخر الرازى يقول فى تفسيره : ان من فوائد هــنـد
المتشابهات فى القرآن أنه (لو كان محكما بالكلية لما كان مطابقا الا
لمذهب واحد ، وكان تصريحه مبطلا لكل ما سوى ذلك المذهب ،
وذلك ما ينفر أرباب المذاهب الأخرى عن قبوله ، وعن النظر فيه ،
أما وجود المتشابه والمحكم فيه ، فيطمع كل ذى مذهب أن يجد فيه
كل ما يؤيد مذهبه فيضطر الى النظر فيه ، وقد يتخلص المبطل عن
باطله اذا أمعن فيه النظر ، فيصل الى الحق) .

وما ذكره الفخر الرازى أيضا بقوله : (باشتمال القرآن على

(١) سورة النحل آية : ٣٣

المحكم والمتشابه يضطر الناظر فيه الى الاستعانة بالأدلة العقلية ،
فيتخلص من ظلمة التقليد ، وفى ذلك تنويه بشأن العقل ، والتمويل
عليه ، ولو كان كله محكما لما احتاج الى الدلائل العقلية ، ولظلل
العقل مهملا) .

والشيخ (محمد عبده) فى (رسالة التوحيد) وهو بسبيل
الإشارة الى صفات الله — تعالى — يقول : (جاء القرآن يصف الله
بصفات ، وان كانت أقرب الى التنزيه مما وصف به فى مخاطبات الأجيال
السابقة ، فمن صفات البشر ما يشاركها فى الاسم ، أو فى الجنس
كالقدرة والاختيار والسمع والبصر ، وعزا اليه أموراً يوجد ما يشبهها فى
الإنسان : كالاستواء على العرش ، وكالوجه واليدين فلتعبر
حكم العقل — مع ورود أمثال هذه التشابهات فى النقل — فصح مجالا
للناظرين ، خصوصا ودعوة الدين الى الفكر فى المخلوقات لم تكن
محدودة بحد ، ولا مشروطة بشرط ، للعلم بأن كل نظر صحيح فهو
مؤد الى الاعتقاد بالله على ما وصفه ، بلا غلو فى التجريد ، ولا دنس
من التحديد) (١) .

من هذه الأسباب ونحوها التى يلتبسها المفسرون والباحثون فى
القرآن لتعليل اشتماله على هذا الصنف من الآيات التى توهم بظاهرها
التشابه ، نستطيع أن نستخلص هذه الحقيقة التى تعنى أن هذه
الآيات كانت ولا تزال حتى الآن ودائما بلعنا للفكر ، وداعية لاستعمال

(١) الشيخ محمد عبده : رسالة التوحيد ص ١٠ . ت الشيخ محمد ميجي
الدين عبد الحميد . ط صبيح سنة ١٩٦٦ .

العقل ، وهما اللذان حثنا القرآن الكريم في كثير من آياته على استخدامهما ، واللذان يعد استخدامهما ميزة فريدة تميز بها الاسلام عن بقية الأديان السماوية الأخرى ، فضلا عن أن لوقوع التشابه فيه ولتضمن القرآن اياه بجانب المحكم منه فوائد كثيرة منها : أن هذا التشابه يوجب مزيدا من المشقة في الوصول الى المراد ، وزيادة المشقة توجب مزيد الثواب . ومنها ظهور التفاضل بين الخلق في فهم القرآن وتفاوت درجاتهم ، اذ لو كان كله محكما لا يحتاج الى تأويل ونظر لاستوت منازل الخلق ، ولم يظهر فضل العالم على غيره .

اعتراض ودفعه

ان قال قائل : ان الناظر في موقف السلف والخلف من التشابه يجزم بأنهم جميعا مؤولون ، لأنهم اشتركوا في صرف الفاظ التشابهات عن ظواهرها ، وصرفها عن ظواهرها تأويل لها لا جدال .

واذا كانوا جميعا مؤولين فقد وقعوا جميعا فيما نهى الله عنه ، وهو اتباع التشابهات بالتأويل ، اذ وصف — سبحانه — هؤلاء بأن في قلوبهم زيغا ، فقال — تعالى — : (فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله) .

وندفع هذا الاعتراض بوجهين :

الأول : ان القول يكون السلف والخلف مجتمعين على تأويل التشابه ، قول له وجه من الصحة من الناحية اللغوية ، أما بحسب

الاصطلاح السائد فلا ، لأن السلف وان وافقوا الخلف في التأويل ، فقد خالفوهم في تعيين المعنى المراد باللفظ بعد صرفه عن ظاهره ، وذهبوا الى التفويض المحض بالنسبة الى هذا التعيين ، أما الخلف فقد عينوا المعنى المراد كما سبق لنا تفصيله .

الثاني : أن القول بأن السلف والخلف جميعا وقعوا بتصرفهم السابق فيما نهى الله عنه ، قول خاطئ ، واستدلالهم عليه بالآية المذكورة استدلال فاسد ، لأن النهي فيها انما هو عن التأويل الآثم الناشئ عن الزيغ واتباع الهوى بقراءة قوله سبحانه (وأما الذين في قلوبهم زيغ) أى ميل عن الاستقامة والحجة ، الى الهوى والشهوة .

أما التأويل القائم على تحكيم البراهين القاطنة ، واتباع الهداية الراشدة ، فليس من هذا القبيل الذى حظره الله — تعالى — وحرمه ، ثم كيف يكون مثل هذا التأويل الراشد محرما وقد دعا به الرسول — صلى الله عليه وسلم — لابن عباس فقال فى الحديث المشهور : (اللهم فقهه فى الدين وعلمه التأويل) .

ونخلص من هذا أن الله — سبحانه وتعالى — أرشدنا فى هذه الآية من سورة آل عمران الى نوع من التأويل وهو ما يكون به رد التشابه الى الحكمت ، ثم نهانا عن نوع آخر منه ، وهو ما كان ناشئا عن

الهوى والشهوة ، لا على البرهان والحجة قصدا الى الضلال والفتنة ،
وهما لونان مختلفان كل الاختلاف . فتنبه الى ذلك .

بقى فى نهاية هذه المسألة أن نسأل أنفسنا : أى الراييين
السلف أم السلف أولى بالاتباع ، أو أيهما أحق من الثانى ؟ .

وللاجابة عن هذا السؤال نقول :

ان كراهة البعض فى فجر الاسلام تأويل القرآن مرجعه الى كراهة
البحث عما لم يبينه الله — تعالى — ولا رسوله ، واتقاء للجدل فى نفس
الدين ومخاصة عندما يتصل الأمر بذات الله وصفاته ، أو القضاء والقدر
ونحو ذلك من المشكلات .

كما أن ارتضاء البعض التأويل والعناية به ، مرجعه الحرص على
فهم القرآن ، ومعرفة ما أراد الله بكل جزئ منه ، مع الوقوف فى أغلب
الأمر على ما قال الرسول وأصحابه العارفون بالقرآن . فكلا القصدين
شريف ، الا أن صاحب الجوهرة وشارحها اختار رأى الخلف بدليل أنه
قدمه بالذكر ، وآخر التفويض فى نظمه عندما قال : (أوله أو فسوف)
والشارح قال : ان رأى السلف أسلم ، ورأى الخلف أحكم .

وانذا أردنا تفصيلا نقول :

كل ما ورد من النصوص الموهمة للتشبيه ، فليس شئ منها الا
وقد وجد له العلماء تأويلا مناسبا ، موافقا للأدلة العقلية ، وقواعد
اللغة العربية ، وقد أفردوا لذلك كتبنا تكلفت ببيان ذلك ، فعلى كل
مكلف أن يؤمن بجميع ما ورد من تلك النصوص ، ويكتفى بتنزيه الله

— تعالى — عما توهمه ظواهرها من الحدوث ولوازمه ، ويعتقد أن لها معانى صحيحة لا ثقة بذاته — تعالى — ، غير مستلزمة لمماثلته — تعالى — للحوادث ، ويفوض الأمر فى تعيين معانيها المرادة منها الى الله — تعالى — وحده ، كما ذهب الى ذلك السلف الصالح من الأمة ، واستمع للامام الغزالى حيث وصفهم فى كتابه (الجام العوام عن علم الكلام) بقوله :

(والحق ما قالوه ، والصواب ما رأوه ، فأهم المواضع بالاحتياط ما هو تصرف فى ذات الله وصفاته ، وأحق المواضع بالجام اللسان وتقييده عن الجريان فيما يعظم فيه الخطر ، وأى خطر أعظم من الكفر^(١) . وعلى ما أعتقد أن هذا ما يعنيه شارح الجوهرة بقوله : أن مذهب السلف أسلم .

أما اذا احتاج الانسان الى التأويل أملا فى دفع مذهب مبتدع أو لرفع وسوسة حلت فى قلبه ، ولم يكن أهلا للتأويل ، فعليه أن يرجع فيه الى العلماء الأعلام ، أو أمهات الكتب فى التفسير أو علم الكلام ، ليفهم منهم تأويل ما أراد تأويله .

وياك والاستقلال بنفسك فى تحديد المراد من هذه الألفاظ ، والا أوقعت نفسك فى خطأ ربما أدخلك فى بدعة ، أو أدى بك الى الكفر من حيث لا تشعر ، ولقد حدد الامام الغزالى البحث عن تأويل هذه النصوص فى حدود ضيقة جدا بقوله : (أما الآن وقد

(١) الامام الغزالى : الجام العوام عن علم الكلام ص ٨٥ — ط مطبعة الجندى

فشا ذلك — يقصد البدع — فى بعض البلاد — فاعذر نفسى
اظهار شئ* من ذلك — يعنى التأويل — رجاء لاماطة الأوهام
الباطلة عن القلوب اظهره واللوم عن قائله أقبل (١) ونسأل
الله الحفظ والسلامة .

(١) الجام العوام عن علم الكلام ص ٨١ — ط مكتبة الجندى .

(مشكلة خلق القرآن)

قال ناظم الجوهري:

ونزه القرآن ای کلامه . . . عن المحدث واحد از احمد بن محمد

نعمل نحن للحدوث إلا . أحمل على اللقطة الذي قد لا

٩٤ قال الفلاح

(ونزله القرآن) أى وجب عليك أيتها الكلبة أن تنزه القرآن —

(أى كلامه) النفس الأزلى القائم بذاته تعالى (من المحدثات) أى الوجود

بعد العدم ه فليس مخلوقا ولا قائما به ان بل هو منه فاعه العلية ه

لما علم من امتناع قيام الحوادث في ذلك الموضع ، وانعزاله عن العالم ، والضرورة التي كان عليها بالحسد والت

من الخلق * (واحذر انتقامه) أى انتقام الله منك وعقابه لك ان قلت

بعد ذلك ، ثم أشار الى تأويل ما أوهم ظاهراً الحدوث بقوله : **وان**

تحققنا ما سبق (فكل نص) أي ظاهر من الكتاب والسنة (للحديث وثبت

(د لا) أى دل على حدوث القرآن مثل (انا أنزلناه من ليله القدر)

(انا نحن نزلنا الذكر) (احمل) أيتها السنين (علي) القيسرات

بمعنى (اللفظ) المنزل على تبيينه صلى الله عليه وسلم . (المبدى

قد دلا) على تلك الصفة القديمة القائمة به من وجل سرورني أن

كل ظاهر من الكتاب والسنة ورد دالا على حدوث كلام الله تعالى

فإنه عندنا محمول على أن المتصف بذلك إنما هو اللفظ الذي لا يفسد

الكلام النفس لا على المعنى النفس القديم القائم به الله سبحانه وتعالى

لأنه لا نزاع في إطلاق لفظي القرآن وكلام الله — تعالى — أما بطريق
الاشتراك وهو الأرجح أو المجاز والحقيقة على هذا المؤلف الحادث
كما هو المتعارف عند العامة والقراء الأصوليين واليه ترجع الخواص التي
هي من صفات الحروف وعوارض الألفاظ وكلام الله — تعالى — بهذا
المعنى ذكر ومحدث عربى ومنزل على النبي — صلى الله عليه وسلم —
ومتلو ومرتب وفصيح ، وبلغ ومعجز ، ومشمول على مقاطع ومبسادى ،
وغسير ذلك .

المسألة الرابعة

مشكلة خلق القرآن

بعد أن تعرض ناظم الجوهرة وشارحها الى بيان موقف المسلمين حيال النصوص التي توهم بظاهرها لالتها التشبيه ، وعرضاً لنسباً رأى السلف والخلف حيالها في المسألة السابقة .

تناول الناظم هنا مشكلة خلق القرآن بالحديث ، وهذه المشكلة خطيرة كانت فترة من الزمن من سياسة الدولة العلية ، ونعنى بها مشكلة القرآن أ هو مخلوق أم غير مخلوق ؟ ، والتي أثارها المعتزلة والخليفة المأمون في عنفوان الدولة العباسية ، وفي أوائل القرن الثالث الهجرى .

والحديث عن مشكلة خلق القرآن ، يدفعنا الى أن نقدم عجالة تصور لنا جانباً من الخلاف الذي وقع بين المسلمين حول كلام الله — تعالى — ، لارتباط المشكلة التي نحن بصدد الحديث عنها ارتباطاً وثيقاً بالخلاف في كلام الله — تعالى — فنقول :

لقد صور لنا (الأيجي) في كتابه (العقائد العنصرية) هذا الخلاف في عبارة موجزة بقوله : (لا خلاف بين أهل الملل في كونه — تعالى — متكلماً ، لكن اختلفوا في تحقيق كلامه وحدثه ، وقدمه)^(١)

(١) الشيخ محمد عبده بين الفلاسفة والكلاميين قسم ٢ ص ٥٨٦

ومن عبارة (الايجي) هذه يتضح لنا : أن أهل الملل جميعا اتفقوا على اثبات الكلام لله — تعالى — ، واختلفوا في تحديد المقصود من كونه متكلماً ، كما اختلفوا في الحكم على كلامه — تعالى — بالحدوث أو القدم ، وأشهر من تنازعوا في هذا المقام من الفرق الاسلامية أربع :

- | | |
|--------------|--------------|
| ١ — الحنابلة | ٢ — الكرامية |
| ٣ — المعتزلة | ٤ — الأشعرية |

آراء هذه الفرق

قالت الحنابلة :

كلامه — تعالى — حرف وصوت يقومان بذاته — تعالى — وأنه قديم ، وقد بالغوا فيه حتى قال بعضهم جهلاً : الجلد والفلاف قديمان فضلاً عن المصحف^(١) .

وقالت الكرامية :

كلامه — تعالى — حرف وصوت ، وأنه حادث ، وزعموا أنه قائم بذاته — تعالى — لأنهم يجيزون قيام الحوادث بذاته .

وقالت المعتزلة :

كلامه — تعالى — هو الأصوات والحروف الحادثة ، وهي غير قائمة

(١) الايجي : المواقف . الموقف الخامس م ٧ ص ١١

بذاته — تعالى — . ومعنى كونه متكلماً أنه خلق الكلام فى غـسـيره
كاللـسـح المحفوظ أو جبريل أو النسبى .
وقالت الأشعرية :

ان كلام الله — تعالى — ليس من جنس الأصوات والحروف ،
وقد حكى عنهم (الشيخ محمد الأمير) فى حاشيته قولهم : (كلام
الله صفة أزلية قائمة بذاته — تعالى — منافية للسكوت والآفة . هو
بـه أمر . ناه . مخبر . الى غير ذلك . يدل عليها بالعبارة
والكتابة ، والاشارة ، فاذا عبر عنها بالعربية فالقرآن ، أو بالسريانية
فالانجيل ، أو بالعبرانية فالتوراة ، فالمسمى واحد ، وان اختلفت
العبارة (١) .

مناقشة آراء الفرق

لونتأملنا الآراء السابقة لاتضح لنا أن الحنابلة والكرامية وكذلك
المعتزلة اتفقوا على حصر كلام الله — تعالى — فى كونه حروفاً وأصواتاً
مسموعة خلافاً للأشعرية .

الا أن رأى الحنابلة باطل بالضرورة ، وذلك لاعتبارهم الحروف
والأصوات قديمة ، مع كون الحرف الواحد له أول وآخر ، وما كان
كذلك فهو حادث . فكذا المجموع المركب من هذه الحروف يكون

(١) حاشية الأمير على شرح عبد السلام على جوهرة التوحيد ص ٨٤

• حادثا حتما •

أما الكرامية والمعتزلة فالدافع الذى دفعهم الى القول بخساق القرآن أو حدوث كلام الله ، يكمن فى خوفهم على التوحيد الالهى الذى لا يجب أن تشوبه أية شائبة الى حد أنهم قد نفوا الصفات الالهية نفيا تاما ، وجعلوا الصفات والذات شيئا واحدا ، حتى لا يكون الا قديم واحد هو الله •

ولكن كانت هذه النزعة الى التوحيد متطرفة الى الغاية الى حد تعطيل الذات الالهية ، وتجريد ها من كل الصفات الحقيقية التى تؤكد الألوهية الحققة ، فانقلب الوضع الى العكس من التنزيه المطلق الى التشبيه المفرط •

إذا اتضح لنا هذا ، أدركنا مع تسليطنا بصحة قول الكرامية : ان الحروف والأصوات حادثات ، الا أننا نرفض رأيهم لاعتقادهم قيام الكلام مع حدوثه بذاته — تعالى — ، لما فى هذا القول من تطاول على الذات الالهية بجعلها محلا للحوادث مثلنا تماما — تعالى الله — عن ذلك علوا كبيرا •

وإذا رفضنا رأى الحنابلة والكرامية ، أصبح النزاع فى كلام الله — تعالى — محصورا بين المعتزلة من جانب ، والأشاعرة من جانب آخر ، وقد تبين لك أننا رأى الفريقين •

أدلة المعتزلة على حدوث كلام الله

لقد استدل المعتزلة على ما ذهبوا اليه بالنقل والعقل على النحو التالي :

أولا : الأدلة العقلية :

١ — الأمر والخبر في الأزل ولا مأمور ولا سامع (لأن الله لا أول لوجوده وجميع المخلوقات حادثات) فيه سفه ، والسفه محال على الله عز وجل .

٢ — لو كان كلامه — تعالى — قديما ، لاستوى نسبته الى جميع المتعلقات مثل العلم ، فكما أن العلم يتعلق بجميع ما يصح تعلقه به ، كذلك كلامه يتصلق بكل ما يصح تعلقه به ، ولما كان الحسن والقبح بالشرع ، صح في كل فعل أن يؤمر به ، وينهى عنه ، فيلزم تعلق أمره ونهييه بالأفعال كلها ليكون كل فعل مأمورا به ، ومنهيا عنه معا وهذا لا يجوز .

وقد رد الأشاعرة على هذين الدليلين بما يلي :

بالنسبة للدليل الأول قالوا : إن السفه يلزم إذا كان كلام الله حروفا وأصواتا ، أما الكلام النفسى فلا سفه فيه .

ودفعوا الدليل الثانى بقولهم : ان الشئ القديم الصالح للأمور قد يتعلق ببعض دون بعض ، وذلك مثل الإرادة فانها تخصص الممكن ببعض ما يجوز عليه من الصفات المتقابلة .

ثانيا : أدلة المعتزلة النقليّة :

استدل المعتزلة على ما ذهبوا اليه من القول بحدوث كلام الله
— تعالى — بأدلة نقلية كثيرة نسوق هنا البعض منها :

١ — أن القرآن ذكر لقوله — تعالى — : (وهذا ذكر مبارك)^(١) وقوله
— تعالى — : (وانه لذكر لك ولقومك)^(٢) مع قوله — تعالى — :
(ما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث)^(٣) والذكر هو القرآن ،
يدلّل قوله — تعالى — : (انا نحن نزلنا الذكر وانا لسبّـه
لحافظون)^(٤) ، فقد وصفه بأنه محدث ، ووصفه بأنه منزل والمنزّل
لا يكون الا محدثا ، وفيه دلالة على حدوثه من وجه آخر ، لأنّه
— تعالى — قال : (وانا له لحافظون) فلو كان قديما لمّا
احتاج الى حافظ يحفظه .

٢ — قوله — تعالى — : (الله نزل أحسن الحديث كتابا متشابها
مثنى)^(٥) وصفه — تعالى — بأنه منزل أولا ، ثم قال : أحسن
الحديث ، وصفه بالحسن ، والحسن من صفات الأفعال ، ووصفه
بأنه حديث ، وهو والمحدث واحد ، فهذا صريح فى كون الكلام
حادثا ، وليس قديما .

-
- | | | | | | |
|-------|---------------|---|-----|---|----|
| (١) | سورة الأنبياء | : | آية | : | ٥٠ |
| (٢) | سورة الزخرف | : | آية | : | ٤٤ |
| (٣) | سورة الأنبياء | : | آية | : | ٦ |
| (٤) | سورة الحجر | : | آية | : | ٩ |
| (٥) | سورة الزمر | : | آية | : | ٢٣ |

٣ — قوله — تعالى — : (واذ قال ربك للملائكة اني جاعل في الأرض خليفة)^(١) واذ ظرف زمان ماض ، والمختص بزمان متمميين محدث ، فيكون كلامه — تعالى — محدثا .

٤ — قوله — تعالى — : (انا أنزلناه قرآنا عربيا)^(٢) يدل على أن كلامه — تعالى — قد يكون عربيا تارة ، وعبريا تارة أخرى ، فيكون متغيرا ، وذلك دليل الحدوث .

وقد دفع الأشاعرة هذه الأدلة بقولهم : انها تدل على حدوث اللفظ كما لا يخفى على المتأمل ، (والذي قالته المعتزلة لانكروه نحن بل نقول به ، ونسميه كلاما لفظيا ، ونعترف بحدوثه ، وعدم قيامه بذاته — تعالى — ، ولكننا ثبت أمرا وراء ذلك وهو : المعنى القائم بالنفس الذي يعبر عنه بالألفاظ ونقول : هو الكلام حقيقة ، وهو قديم ، قائم بذاته — تعالى —)^(٣) . ومن هنا — فالمعتزلة حينما يستدلون بهذه الأدلة النقلية ، انما يأتون بها لاثبات حدوث الألفاظ والحروف ، والأشاعرة لا يختلفون معهم في ذلك ، انما يثبتون كلاما نفسيا ليس بصوت ولا حرف ، فأدلة المعتزلة لا تلزم الأشاعرة ، وانما تلزم الحنابلة القائلين بأن الله متكلم بأصوات وحروف قديمة .

(١) سورة البقرة آية : ٣٠

(٢) سورة يوسف آية : ٢

(٣) الايجي : المواقف : الموقف الخامس ص ٩٣ .

وعلى هذا ، فالكلام عند الأشاعرة هو : المعنى القائـم
بالنفس الذى يعبر عنه بالألفاظ ، وهو قديم ، قائم بالنفس ،
وهو غير العبارات ، اذ قد تختلف العبارات بالأمكنة والأزمنة ،
ولا يختلف ذلك المعنى النفسى ، ولا تنحصر الدلالة عليه بالألفاظ
عندهم ، بل قد يدل عليه بالاشارة والكتابة ، كما يدل عليه بالعبرة .

تحرير محل النزاع

اتفق المعتزلة والأشاعرة على أن كلام الله — تعالى — باعتبار
حروفا وأصواتا حادثة ، وقائمة بغير ذات الله — تعالى — ، والأشاعرة
يسمون ذلك كلاما لفظيا .

واختلفا فى كون الأشاعرة يثبتون لله — تعالى — معنى نفسيا
قديم ، قائما بذاته — تعالى — ويسمونه كلاما نفسيا ، فى حين أن
المعتزلة ينكرون تسمية المعنى النفسى كلاما ، ويردونه للارادة أو العلم
فصار محل النزاع بين الفريقين دائرا بين نفي المعنى النفسى
من جانب وإثباته من جانب آخر ولا يخفى عليك أن المعنى
النفسى هذا ليس هو القرآن محل النزاع بينهما .

والرأى الذى نبيل اليه هو ما ذهب اليه الأشاعرة ، لكونه الرأى
الوسط بين غلو الحنابلة ، وتقصير المعتزلة ، ذلك لأننا لو تأملنا رأى
المعتزلة والأشاعرة وجدنا كلا منهما تضمن جانبا من الحق ، فالقرآن
إذا أريد به الكلام النفسى فهو قديم غير متعدي كما يقول الأشاعرة ،

وإذا أريد به الألفاظ التي نقرأها ونسمعها كان حادثا مخلوقا لله
— تعالى — كما يقول المعتزلة •

لذا كان رأى الأشاعرة هو الراجح لأنه جمع بين الأمرين •

ولعمدنا على الرأى المختار وهو رأى الأشاعرة ، نستطيع أن
نقول ونحن مطمئنون : ان القرآن بعبارة كلام الله — تعالى — يطلق
باطلاقين :

الأول : يطلق ويراد به كلام الله الأزلى النفسى القائم بذاته — تعالى
— والمنزه عن الحروف والأصوات ، وهو بهذا المعنى قديم •
فيقال حينئذ : القرآن كلام الله — تعالى — • غير مخلوق
أى غير حادث •

الثانى : يطلق ويراد به : الألفاظ التي تدل على هذا الكلام النفسى ،
أو ان شئت قلت : الكلام المكتوب فى المصاحف ، المحفوظ
فى القلوب ، المقرء بالألسنة ، المسموع بالآذان ، وهو
بهذا المعنى مخلوق لله ، لا لبشر من خلقه ، وبإدام مخلوقا
فهو حساس •

وإذا عرفنا هذه الحقيقة ، فلعلم أنه لا نزاع فى إطلاق كل صفة
لفظى (القرآن وكلام الله) على اللفظ المقرء الحادث الذى ذكرناه فى
الإطلاق الثانى • وهذا الإطلاق :

— اما بطريق الاشتراك اللفظى عليه ، وعلى الكلام النفسى القديم القائم بذاته — تعالى — ، بمعنى أنه حقيقة فى كل منهما ، كاطلاق لفظ العين على الباصرة ، والجارية •

— واما أن الاطلاق عليهما من قبيل المجاز والحقيقة ، على أن لفظ (القرآن) حقيقة فى اللفظى ، مجاز فى النفسى ، (وكلام الله) حقيقة فى النفسى مجاز فى اللفظى •

والأرجح الاطلاق بالاشتراك ، قاله الشيخ محمد الأمير نفسى حاشيته (بدليل كفر من قال هذه السورة ليست كلام الله ، على أن الأصل فى الاطلاق الحقيقة)^(١) •

بعد هذا الايضاح نعود الى ناظم الجوهرة لنستمع اليه وهو يعبر عن رأى الأشاعرة فى مشكلة خلق القرآن بقوله :

ونزه القرآن أى كلامه •• عن الحدوث واحذر انتقامه

فهو ينبه كل مكلف على أن ينزه القرآن أى كلام الله النفسى الأزلى عن الحدوث — أى الوجود بعد العدم — لأن القرآن بهذا المعنى قديم قائم بذاته — تعالى — عند الأشاعرة ، وليس مخلوقا ولا قائما بمخلوق • وقد علمنا أن الفرق الثلاث الأخرى لا تعترف بوجود هذا المعنى وتقتصر كلامه — تعالى — على الحروف والأصوات على اختلاف بينهم وقد أوضحناه •

(١) حاشية الأمير على شرح عبد السلام على الجوهرة ص ٩٧

كما أن ناظم الجوهرة في هذا البيت ، يشير الى الدليل العقلى على قدم كلام الله — تعالى — باعتباره صفة قديمة لذاته وهو :
(لو لم يكن كلام الله قديما لكان حادثا ، وكونه حادثا باطل ، لأنه يلزم عليه قيام الحوادث بذاته — تعالى — ، والله منزّه عن ذلك) .
ومن هنا يحمل تحذير الناظم للمكلفين بقوله : (واحذر انتقامه)
أى أن القول بخلق القرآن بالمعنى المتقدم يؤدى الى غضب الله ، وانتقامه .

ولنا أن نتساءل : ما رأى الأشاعرة فيما تضمنه القرآن الكريم من الآيات التى تشعر بظاهر دلالتها على حدوث كلام الله — تعالى — من مثل قوله — تعالى — : (الله نزل أحسن الحديث كتابا متشابها)
وقوله — تعالى — : (ومن أصدق من الله حديثا)^(١) وغيرها من الآيات كثير ذكرنا البعض منها ضمن أدلة المعتزلة .

للإجابة عن هذا السؤال نقول :

إن موقف الأشاعرة بالنسبة الى ماورد فى الكتاب الكريم مشعر بحدوث القرآن الكريم ، يمكن أن نلخصه فى جملة واحدة وهى : يجب حمل هذه الآيات وأمثالها مما دلت على الحدوث على القرآن بمعنى اللفظ المقروء والمنزل على نبينا — صلى الله عليه وسلم — .

(١) سورة الزمر آية : ٢٣

(٢) سورة النساء آية : ٨٧

وهذا الرأي هو الذى عبر عنه ناظم الجوهرة بقوله :

وكل نص للحدوث دلا احمل على اللفظ الذى قد دلا

أى أن كل ظاهر من الكتاب والسنة ورد دالا على حدوث
كلام الله — تعالى — فانه عند الأشاعرة محمول على أن المتصف
بذلك انما هو اللفظ الدال على الكلام النفسى القديم القائم بذاته
— تعالى — .

تلك هى مشكلة خلق القرآن التى تباينت فيها الآراء بين أهل
السنة والمعتزلة ، وسالت من أجلها الدماء ، وارتبطت بها محنة كبيرة
عرفت فى تاريخ الفكر الإسلامى بمحنة الامام أحمد بن حنبل ، وكان
مدار المتنازعين حول الاجابة عن : هل القرآن مخلوق أم غير مخلوق ؟ .
ونحن اذا نظرنا الى هذا الخلاف وجدناه خلافا حقيقيا ففى
جانب منه ، وليس حقيقيا فى جانبه الآخر .

فهو خلاف حقيقى ، حين يدور حول (صفة الكلام) لأن أهل
السنة يثبتون لله صفة قديمة قائمة بذاته — تعالى — ، وزائدة على
الذات تسمى (صفة الكلام) .

والمعتزلة وان اعترفوا بأن الله متكلم ، الا أنهم ينفون وجود صفة
زائدة على الذات ، تسمى صفة الكلام ، ونعيبهم لها يتمشى مع
مذهبهم فى صفات الله ، وقد علمت هدفهم من ذلك .

وهو خلاف ليس حقيقيا ، حين يدور حول القول بخلق القرآن ،
لأن المعتزلة لا يطلقون لفظ الكلام الا على المنتظم من الحروف
والأصوات ، ويرون أن القرآن بهذا المعنى مخلوق . وأهل
السنة يعترفون بأن القرآن أو كلام الله بمعنى الحروف والأصوات
حادث الا أنهم لا يقولون : انه مخلوق الا فى مجال التعليم تنزيها
لكلام الله .

فهم اذن متفقون ، ولا يوجد ما يبرر الخلاف بينهم ، واعلم أن
السلف الصالح — رضوان الله عليهم — قد اقتصروا على قولهم : كلام
الله غير مخلوق ، فعلينا الاقتداء بهم ، وعدم الخوض فيما لا طائل
تحتـه .

المستحيل فى حقه — تعالى —

قال ناظم الجوهرة :

ويستحيل ضد ذى الصفات .°. فى حقه كالكون فى الجهات

قال الشارح :

ثم شرع فى ثالث أقسام الحكم العقلى المتعلقة به — تعالى —
المتقدمة فى قولسه :

فكل من كلف شرعا وجبا .°. عليه أن يعرف ما قد وجبا
لله والجائز والمتنحا .°.

وهو ما يستحيل فى حقه — عز وجل — فقال : (و) يجب شرعا
أن يعتقد أنه (يستحيل) عليه — سبحانه — (ضد ذى الصفات)
المتقدمة بأسرها نفسية كانت أو سلبية ، معانى كانت أو معنوية — فى
(حقه) أى فى الحكم الواجب له — تعالى — فلا يتصور فى العقل
ثبوت شىء من أضدادها له — تعالى — اذ المستحيل مالا يتصور فى
العقل ثبوته ، فيستحيل عليه — تعالى — العدم والحدوث وطرو العدم
وهو الفناء ، والمماثلة للحوادث بأن يكون جرما تأخذ ذاته العلية
قدرا من الفراغ المتحقق أو التوهم ، أو يكون عرضا يقوم بالجرم ، أو
يكون فى جهة للجرم أوله هو جهة ، أو يتيقن بمكان أو زمان ،
أو تتصف ذاته القدسة بالحوادث ، أو بالصغر أو بالكون ، أو يتصف
بالأغراض فى الأفعال أو الأحكام ، وأن لا يكون — تعالى — قائما
بذاته بأن يكون صفة تقوم بمحل أو يحتاج الى مخصص ، وأن لا يكون

مركباً في ذاته ، أو يكون له مماثل في ذاته . أو صفاته . أو يكون
ممه في الوجود مؤثراً في فعل من الأفعال ، أو يكون عاجزاً عن ممكن
، أو أن يوجد شيء من العالم مع كراهته لوجوده . — أي عدم ارادته
له . — تعالى . — أو مع الذهول الغفلة أو التعليل أو الطبع والجهل ،
وما في معناه بمعلوم ما ، والموت واليكم والصم والعمى (كالكون) أي
كاستحالة حلوله . — تعالى . — ووجوده (في) إحدى الجهات الست
وهي الفوق والتحت واليمين والشمال والوراء والأمام لوجوب مخالفته
للحواث .

المسألة الخامسة

(المستحيل في حقه — تعالى —)

علمنا في دراستنا السابقة : أن الحكم العقلي ينحصر في ثلاثة أقسام (الواجب ، والجائز ، والمستحيل) .
وشرح الجوهرة بعد أن انتهى من شرح أول أقسام الحكم العقلي في حق الله — تعالى — ، والذي أجملها الناظم في قوله :
فكل من كلف شرعا وجبا . . عليه أن يعرف ما قد وجبا
لله والجائز والمستنعا . .

شرع في هذه المسألة في شرح ثالث الأقسام المقدمة ففى
الاجمال السابق ، وهو : (الممتنع أو المستحيل في حقه — تعالى —)
وعبر الناظم عما يستحيل في حقه — تعالى — بقوله :
ويستحيل ضد ذى الصفات . . في حقه كالكون في الجها

وقبل أن نشرع في تفصيل هذه المسألة ، يجدر بنا أن نحيط
علما ببعض التعريفات التى لا غنى عن الالمام بها ، وحتى يسهل
علينا معرفة مقصد الناظم ، وغرض الشارح فنقول :
أولا : المستحيل :

هو ما لا يتصور فى العقل وجوده ، اما ضرورة كوجود الضدين ففى

محل واحد وزمان واحد ، أو نظرا كوجود الشريك له — جل وعلا ^(١) .
أو ان شئت قلت : هو المعدوم الذى يأبى الوجود لذاته ، ولا يقبله .
ثانيا : الضد :

لغة : هو مطلق المنافى سواء كان وجوديا ، أى يمكن ادراكه
بأحدى الحواس : كالعجز (فانه صفة وجودية قائمة بالعاجز لا يتأتى
معها ايجاد ولا اعدام) أو عدميا (كعدم الشئ *) .

واصطلاحا : (هو خصوص الوصف الوجودى المقابل لمثله) ^(٢)

فالضدان اصطلاحهما : هما الأمران الوجوديان اللذان بينهما
غاية الخلاف ، لا يجتمعان ، وقد يرتفعان ، كالسواد والبياض .

ومراد الناظم من قوله : (ضد ذى الصفات) الضد بالمعنى
اللغوى وهو مطلق المنافى ، وليس بالمعنى الاصطلاحى ، حتى يشمل
الحديث عما يستحيل على الله — تعالى — كل الأضداد لصفاته —
— جل وعلا — . سواء كان الضد وجوديا أو عدميا . ألا ترى أنه
يوجد من الأضداد لصفاته — تعالى — ما ليس وجوديا كالعدم والفناء ،
فلو كان المعنى الاصطلاحى للضد هو مراد الناظم لما شمل الحديث
عن المستحيل فى حقه — تعالى — العدم ، والفناء ، مع كونهما مسن
الصفات المستحيلة عليه — تعالى — .

(١) السنوسى : شرح السنوسية الكبرى ص ١٠٠ — ط الحلبي ١٩٣٦ .
(٢) الدسوقي : حاشية على شرح أم البراهين ص ٢٢ — ط الحلبي ١٩٣٩ .

إذا فهمنا ذلك . . أدركنا أن الناظم يريد أن يقول :

(ومن جملة ما طلبه الشارع من المكلف ، وأوجبه عليه أن يحيل وينفى عن الله - تعالى - ، بمعنى أن يعتقد المكلف باستحالة كسل ما ينافي الصفات التي تقرر وجوبها لله - تعالى - ، عقلا وشرعا ، وقد مثل للمستحيل في حقه - تعالى - بقوله : كالكون في الجهات ، أي كاستحالة حلوله - تعالى - في إحدى الجهات الست المعروفة) .

(ما يجب علينا معرفته من المستحيلات)

عرفنا أن المستحيلات أضداد ما وجب لله - تعالى - من صفات الكمال ، فإذا وجب لله - تعالى - كل كمال يليق بذاته - تعالى - ، فيستحيل عليه كل نقص لا يليق به ، وكالاته - تعالى - لا تنهاه ، فكذلك أضدادها لا تنهاهسى .

إلا أننا لم نكلف بمعرفة كمالاته كلها تفصيلا ، بل كلفنا بمعرفة ما قام عليه الدليل النقلى أو العقلى منها ، وهو العشرون صفة التى سبق أن عرفناها فى دراستنا لما يجب لله - تعالى - .

أما ما لم يقم عليها دليل عقلى أو نقلى ، لم نكلف بمعرفتها ، كذا لك يجب علينا معرفة استحالة أضداد هذه الصفات تفصيلا ، أما ما عداها فيجب علينا معرفة استحالاته اجمالا ، بأن تعلم أن الله منزّه عن كل ما لا يليق به - تعالى - .

ولقد ثبت لله — تعالى — من الكمالات عشرون صفة ، اندرجت تحت أربعة أنواع هى :

(الصفة النفسية — الصفات السلبية — صفات المعانى — الصفات المعنوية)
والمستحيل فى حقه — تعالى — أضداد هذه الصفات ، فيجب معرفة تلك الصفات المستحيلة فى حقه تفصيلا .

— ولقائل أن يقول :

لقد علمنا صفات الكمال لله — تعالى — ، وعلمنا أن المستحيل فى حقه — تعالى — أضداد هذه الصفات ، فما الدافع لذكر ما يستحيل عليه — تعالى — تفصيلا ؟ أفلا يكفى الاجمال ؟

وللاجابة عن هذا السؤال نقول :

استحالة هذه الأضداد وان كان معلوما لنا بطريق اللزوم — من معرفة ما يجب لله — تعالى — ، أعنى أنه يلزم من معرفة الانسـان ما يجب لله — تعالى — أن يعرف ما يستحيل فى حقه . — الا أن شارح الجوهرة لم يكتف بالاجمال ، بل لجأ لتفصيل ما يستحيل فى حقه — تعالى — متبعاً فى ذلك الطريق الذى سلكه علماء التوحيد ، — من عدم الاقتصار فى اثبات العقائد على دلالة الالتزام ، أو دلالة التضمن وان أفادنا العلم ، بل يعمدون دائماً الى دلالة المطابقة ، تغادياً لخطر الجهل فى فن العقائد ، اذ خطر الجهل بما يجب لله — تعالى — ، وما يستحيل فى حقه عظيم ، فمن نفى عن الله — تعالى — ما يجب اثباته ، أو أثبت ما يجب نفيه عنه — تعالى — فانه يكون كافراً ،

فوجب لذلك الاحتياط بمزيد الايضاح على قدر الامكان تفاديا لذلك .
واتباعا للمنهج الذى انتهجه علماء التوحيد الأجلاء ، نتناول
بالذكر ما يستحيل فى حقه — تعالى — من الصفات تفصيلا ، وسنراعى
فى ترتيب العشرين صفة المستحيلة عليه — تعالى — أن يكون على حسب
ترتيب الصفات الواجبة له — تعالى — ، حتى يسهل علينا استيعابها .

(المستحيلات فى حقه — تعالى —)

١ — يستحيل على الله — تعالى — (العدم) وهو ضد الوجود
الثابت له — تعالى — .

٢ — يستحيل عليه — تعالى — (الحدوث) وهو ضد القدم السدى
وجب له — تعالى — ، سواء فسرنا الحدوث بأنه : العدم
السابق على الوجود ، أو فسرناه بمعناه الحقيقى وهو : الوجود
بعد العدم .

٣ — يستحيل عليه — تعالى — (طروء العدم) وهو ضد البقاء
الواجب له — تعالى — . (والمراد بطروء العدم هو انقضاء
الشيء بعد وجوده) .

٤ — يستحيل عليه — تعالى — : (الماثلة للحوادث) وهى ضد
المخالفة للحوادث التى ثبتت له — تعالى — .
والماثلة للحوادث المنفية عنه — تعالى — هى الماثلة بكل

صورها فلا يماثل شيئا منها في الذات ، ولا في الصفات ، ولا في الأفعال ، فيلزم من ذلك أن :

أ — لا يكون جرما ، أى تأخذ ذاته قدرا من الفراغ المتحقق أو المتوهم ، والجرم يشمل البسيط كالجواهر ، والمركب كالجسم .

ب — لا يكون عرضا يحتاج الى محل يقوم به ، لأنه لو كان عرضا لماثل الأعراض ، وهو من أوجه المماثلة المستحيلة باعتبار الذات .

ج — لا يكون في جهة للجرم ، بأن يكون فوق العرش مثلا أو تحته ، أو يمينه أو شماله ، أو أمامه أو خلفه ، لأن الله لو كان في جهة للجرم لكان جرما ، ولو كان جرما لانتفت المخالفة ، ونفى المخالفة عن الله — تعالى — محال .

د — لا يكون له — تعالى — جهة في نفسه ، بأن يكون لـه يمين أو شمال أو فوق أو تحت أو أمام أو خلف ، لأن الجهات الست من عوارض الجسم ، كما يستحيل أن يكون في جهة لفكرة .

و — لا تتصف ذاته العلية بالحركة أو السكون ، ولا بقدرة حادثة أو ارادة حادثة .

ز — لا يتصف — تعالى — بالصغر (وهو قلة الأجزاء) كما لا يتصف بالكبر (وهو كثرة الأجزاء) .

أما الكبير بمعنى : عظمة الشأن • فهو واجب لله
— تعالى — ، قال — تعالى — : (فالحكم لله العلى
الكبير)^(١) فهو كبير معنوى •

ح — لا يتصف بالأعراض فى أفعاله ، وأحكامه ، فليس فعله
لغرض ، ولا حكمه لغرض •

فصور المماثلة أو المشابهة لها بأسرها ، مستحيلة على
الله — تعالى — لأن الدليل العقلى والنقلى قاما على إثبات
مخالفته لها ، ولقد سبق لنا معرفة موقف السلف والخلف من
النصوص التى تضمنها الكتاب الكريم ، والسنة المطهرة مشعرة
بالمشابهة •

ه — ويستحيل عليه — تعالى — أن لا يكون قائما بنفسه ، حيث ثبت
له — تعالى — القيام بالنفس ، وقد علمنا فى دراستنا السابقة
أن قيامه — تعالى — بنفسه معناه الاستغناء عن المحل والمخصص •
وعليه فلا يكون صفة حادثة أو قديمة تحتاج الى محل تقوم
به ، أو تحتاج الى مخصص يخصصها بمقدار دون مقدار ، أو
بحال دون حال ، لكون ذلك كله يتناقض مع ما ثبت له من الغنى
المطلوب •

٦ — ويستحيل عليه — تعالى — أن لا يكون واحدا ، حيث ثبت له

(١) سورة غافر آية : ١٢

— تعالى — الوجدانية في الذات ، والصفات ، والأفعال ،
ويلزم من هذا :

١ — لا يكون مركباً في ذاته ، بأن تكون ذاته مركبة من جزأين
أو أكثر — تعالى لله — عن ذلك •

ب — لا يكون له ماثل في ذاته ، (بأن تكون ذات أخرى
يجب لها من الكمال ما يجب لله — جل وعز — ، ويستحيل
عليها من النقص ما يستحيل عليه — تعالى —) • أو فسى
صفاته (بمعنى أن يكون لأحد من المخلوقين صفات كصفات
الله) أو في أفعاله : (بمعنى أن يكون معه في الوجود
مؤثر في فعل من أفعاله) •

٧ — ويستحيل عليه — تعالى — العجز عن إيجاد أى ممكن ما ، وهو
ضد القدرة التي ثبتت له — تعالى — •

٨ — ويستحيل عليه — تعالى — إيجاد شىء من العالم مع عدم إرادته
— تعالى — لوجود ذلك الشىء ، أو مع الذهول أو الغفلة أو
التعليل أو الطبع ، والذهول : نسيان ، والغفلة : سهو ،
والتعليل : بأن يكون الباري علة تنشأ عنه الخلائق من غير اختيار
ولا توقف على شرط وانتفاء مانع •

أما الطبع : فبأن يكون الباري طبيعة تنشأ عنه الخلائق
من غير اختيار مع التوقف على وجود الشرط ، وانتفاء المانع
(كالنار في الأحراق فانها عند القائلين بالطبع تؤثر بطبيعتها

الاحراق اذا وجد الشرط وهو : المماسه ، وانتفى المانع : وهو
اليسل (. أما عند أهل السنة فالمؤثر فى الاحراق هو
الله — تعالى — ولا تأثير للنار (وكل هذه الأمور ضد الإرادة
التي ثبتت لله — تعالى — .

واعلم أن الفاعل : اما فاعل بالاختيار وهو الذى يتأتى
منه الفعل والترك .

واما فاعل بغير اختيار وهو الذى يتأتى منه الفعل دون
الترك . وينقسم هذا القسم الى قسمين :

— اما فاعل بالتعليل : وهو الذى لا يتوقف فعله على غير علته ،
فيلزم من وجود العلة ، وجود معلولها ، مع كونها مؤثرة فيه .
— واما فاعل بالطبع : وهو الذى يتوقف فعله على ثبوت شرط
وانتفاء مانع .

والحق عدم ثبوت كل منهما ، فليس يثبت لله — تعالى —
الا القسم الأول وهو : الفاعل بالاختيار .

- ٩ — ويستحيل عليه — تعالى — الجهل بأى معلوم كان ، وكذلك ما
فى معنى الجهل من الظن ، والشك ، والنوم ، والنسيان ،
والوهم ، وهذا مقصد شارح الجوهرة من قوله : (الجهل وما فى
معناه) . فكل هذه الأمور ضد العلم الذى وجب لله — تعالى —
- ١٠ — ويستحيل عليه — تعالى — الموت وهو : عدم الحياة عما من شأنه

أن يكون حيا ، فهو ضد الحياة الثابتة له — تعالى — .
ولقائل أن يقول :

لم ينقل عن المجسمة والمشبهة وصفه — تعالى — بالموت ،
ولا بالجهل فكان يجب أن تغفل ذكر هاتين الصفتين في حديثنا
عن الاستحيل في حقه — تعالى — .
— للإجابة عن هذا نقول :

ان لم ينقل عنهم وصفه — تعالى — بالموت ، ولا بالجهل ،
فقد وصفوه — تعالى — بكونه جسما حيا ، ومن صفات الجسم الحي
قبول الجهل والموت ، بمعنى أنهم وان لم يصرخوا بهاتين
الصفتين الا أنهم قالوا بما لا يأبى ذلك عادة وهو كونه — تعالى —
— جسما حيا ، فلذا نبهنا على استحالة ذلك عليه — تعالى — .
١١ — ويستحيل عليه — تعالى — الصمم وهو ضد السمع ، والبكم وهو ضد
الكلام ، والعمى وهو ضد البصر (١) .

(١) لعلم أن الصمم حقيقية في جانب الله هي : غيبة موجود ما — من
الموجودات عن صفة السمع بحيث لا تتعلق بذلك الموجود ، والعمى
حقيقته في جانب الله هي : غيبة موجود عن صفة البصر ، أو هو عدم
البصر عما من شأنه أن يكون بصيرا ، أما المراد بالبكم : البكم
النفسي لأنه المضاد للكلام — تعالى — النفس الذي هو صفة
أولية قديمة قائمة بذاته .
(انظر الدسوقي : حاشية على أم البراهين ص ١٤٣)

تلك أضداد الصفات النفسية ، والسلبية ، والمعاني تفصيلا ،
أما أضداد الصفات المعنوية فواضحة وظاهرة من أضداد صفات المعاني
لأننا عرفنا أن الصفات المعنوية ملازمة لصفات المعاني ، فأضدادها
كذلك ، فـضد (كونه قادرا : كونه عاجزا) وـضد (كونه مريدا : كونه
مكرها) . وقس على هذا بقية الصفات المعنوية ، فكل صفة معنوية
فإن ضدها : ضد الصفة المعنوية اللازمة لها .

أما أدلة استحالة هذه الصفات على الله — تعالى — فهي نفس
الأدلة التي أثبتنا بها انتصافه بالصفات الواجبة له — تعالى — . لأن
كل دليل أثبت لله صفة من الصفات ، فقد نفى هذا الدليل ضد هذه
الصفة ، بمعنى أن أدلة الوجود والصفات السلبية تثبتها وتنفي ضدها
وأدلة صفات المعاني السبع تثبتها وتثبت المعنوية أيضا وتنفي
أضدادها .

وإذا فرغنا من الحديث عن الواجب والمستحيل ، يتبقى لنا
الحديث عن ثانی أقسام الحكم العقلي في الاجمال السابق وهو :
الجلز في حقه — تعالى — ، وهذا ما سنتناوله بالشرح — بمشيئة الله
— في السائل التالية .

الجائز في حقه — تعالى —

قال ناظم الجوهرة

وجائز في حقه ما أمكنا ايجادا لعداما كرزقه الغنى

قال الشارح :

ثم شرع في ثلثي أقسام الحكم العقلي المتقدمة فقال : (وجائز)
وهو ما يصح في نظر العقل وجوده وعدمه يعني أن الجائز العقلي
(في حقه) تعالى هو (ما أمكنا) أي فعل كل ممكن وتركه ، لكنه
عبر عن الفعل بقوله : (ايجادا) وعن الترك بقوله : (اعداما)
ومثل لبعض جزئيات الجائز فعله وتركه في حقه سبحانه وتعالى بقوله :
(كرزقه) بفتح الراء من اضافة المصدر لفاعله أي كرزقه الله العبد
(الغنى) ضد الفقر مثال للفعل ، ومثال الترك عدم رزق الله
أياء

المسألة السادسة

الجائز في حقه — تعالى —

لما فرغ شارح الجوهرة من الكلام على الواجب ، والمستحيل في حقه — تعالى — ، أخذ يتكلم في هذه المسألة عن القسم الثاني من أقسام الحكم العقلي الثلاثة وهو : الجائز في حقه — تعالى — .

فما معنى الجائز ؟ وما المراد من قول الناظم (في حقه — تعالى) ؟

نقول :

الجائز : هو ما يصح في نظر العقل وجوده وعدمه ، أو هو ما استوى إليه نسبة كل من الوجود والعدم خيرا كان أو شرا ، أو هو ما فعل كل ما قضى العقل بإمكانه .

والمراد بقوله : (في حقه) ... فحرف الجر (في) هنا قيل هي بمعنى اللام ، والحق : بمعنى الذات ، فيكون المراد : أما الذي يجوز بالنسبة لذاته أن تفعله هو ما أمكنا .

الجائز في حقه — تعالى — وصف راجع ، يتعلق قدرته — تعالى —

وليس وصفا لذاته :

معنى هذا ... أن حديثنا في الواجب لذاته شمل الصفات

الواجبة له — تعالى — ، والمستحيل في حقه — تعالى — شمل ضده ،
ما وجب له من صفات ، فحديثنا عنهما انحصر في الصفات وضدها .

أما الجائز في حقه ، فليس المراد منه صفات قائمة بذاته تسمى
الصفات الجائزة في حقه كما هو الشأن في الواجب والمستحيل — تعالى
الله عن ذلك — . ان يستحيل أن يتصف — سبحانه وتعالى — بصفات
جائزة لما سبق أن عرفنا لزوم الوجوب للذات ولجميع الصفات .

ولو اتصف — تعالى — بجائز لكان متصفا بالحوادث ، ان الجائز
لا يكون الا حادثا ، واتصافه — تعالى — بالحوادث مستحيل .

اذا عرفت هذا فاعلم أن الجائز وصف راجع لتعلق قدرته —
— تعالى — وليس وصفا لذاته .

ومن هنا نستطيع أن نقول :

ان الجائز عقلا في حقه — تعالى — أن تتعلق قدرته — تعالى —
بفعل كل ممكن أو تركه ، مهما كان هذا الممكن عظيما ، دقيق الصنعة
والذي يوضح لنا جواز فعله — تعالى — لكل ممكن أو تركه ما نشاهد
في هذا العالم من الكائنات الموجودة انسانا كانت أو حيوانا أو نباتا ،
وكونها لا تنفك أبدا عن مظاهر وتغيرات متتالمة ، وأولها أنها لم
تكن موجودة ثم وجدت ، وبعد وجودها يطرأ عليها المدمم والفناء ،
ثم يأتي غيرها الى حيز الوجود بعد أن كان معدوما ، فكلها أمور
تصرف — تعالى — فيها بقدرته ايجادا أو اعداما .

ففعل الممكنات واعدامها ، أمران شلا الجائز في حقه — تعالى —

ولقد عبر ناظم الجوهرة عن فعل الممكن بقوله : (ايجادا) وعن تركه بقوله : (اعداما) كما مثل لبعض جزئيات الجائز فعله وتركه في حقه — سبحانه وتعالى — بقوله (كرزقه الغنى) أى كرزق الله العبد الغنى ، ويفهم منه مثال الترك وهو عدم رزق الله العبد اياه ولما كان علماء الكلام من أهل السنة لاحظوا أن فرقا بين المتكلمين ، وغير المتكلمين خلطوا بين الواجب في حقه ، والجائز فى حقه ، وترتب على هذا الخلط أن أوجب بعضهم على الله — تعالى — بعض ما هو جائز فى حقه ، كالذين أوجبوا عليه فعل الصلاح والأصلح ، وثواب المطيع وعقاب العاصى ، كما ترتب على هذا الخلط أن أنكر البعض فعل الجائز كما ذهب الى ذلك البراهمة فى انكارهم لارسال الرسل ، مع كونه من الأمور الجائزة فى حقه — تعالى — .

من أجل هذا تناول علماء التوحيد هذه الأمور وغيرها فى أبحاثهم ليثبتوا أنها جائزة فى حقه — تعالى — وليست واجبة ، ولا مستحيلة عليه .

ونأظم الجوهرة لكونه من أهل السنة سار على طريقة المتكلمين ، فتناول هذه المسائل بالنظم كما تناولها . الشارح بالشرح والتدليل عليها .

وارتباطنا بمنهج الجوهرة يدفعنا الى متابعتها فى طريقته ومنهجه ولذا سنتناول فى الأبحاث التالية هذه المسائل تفصيلا — والله المستعان .

خلق أفعال العباد الاختيارية

قال : ناظم الجوهرة :
فخالق لعبده وما عمل

قال الشارح :

ثم اشار الى المسألة المترجمة بخلق الأفعال مفرعا على ما
مر من وجوب وحدانيته - تعالى - ، وعموم علمه للمعلومات ، وقدرته
وارادته لسائر الممكنات فقال : واذا ثبت وجوب انفراد - تعالى -
بالخلق والايجاد (فخالق) أى فالله - تعالى - لا غيره - هو
الخالق (لعبده) المراد منه : كل مخلوق يصدر عنه الفعل -
عاقلا كان أو غيره (وما عمل) أى وخالق أيضا لسائر أفعاله
الاختيارية ، وأما الاضطرارية فهى مخلوقة له - تعالى - باتفاق أهل
الحق وغيرهم ، فالفعل مخلوق له - تعالى - وان كان قائما بالمبد
- كالبياض القائم بالجسم بخلق الله تعالى وايجاده .

المسألة السابعة

خلق أفعال العباد الاختيارية

فى المسألة السابقة ، تحدثنا عن الجائز فى حقه - تعالى -
بصفة اجمالية ، والآن نشرع فى تناول بعض الجائزات فى حقه
- تعالى - بالحديث تفصيلا ، وأول هذه الجائزات مسألة

(خلق أفعال العباد) ، لكونها ضمن الممكنات التى قام بها البرهان القطعى على وجوب تعلق قدرة الله - تعالى - وإرادته بها .

وخلق أفعال العباد مثار خلاف بين المتكلمين من جانب ، والفلاسفة من جانب آخر ، بل ان الخلاف فى هذه المسألة وقع بين أئمة أهل السنة أنفسهم .

وقبل أن نتناول هذا الخلاف بالذكر ، يجدر بنا أن نوضح العلاقة بين العلة والمعلول ، أو بين الأسباب والمسببات ، ونبين رأى الفرق المتنازعة فى هذه العلاقة وتلك الصلابة لأن فهمنا لهذه العلاقة يكشف لنا الخلاف فى مسألة خلق أفعال العباد ، ويوضح لنا المبررات التى دفعت كل فريق إلى القول برأيه الذى ذهب إليه ، فمثلا السكين والقطع ، فالسكين سبب والقطع مسبب ، وكذا النار والاحراق ، والماء والرى ، والاكل والشبع .

والخلاف حول : هل السكين هى التى تقطع ، والنار هى التى تحرق ، والماء هو الذى يروى ، أم أن كل من السكين والنار والماء وغيرها أسباب عادية فقط ، والقطع والاحراق والرى والاشباع حاصل بقدرة الله وتأثيرها ، ولاتأثير لهذه الاسباب فى مسبباتها ؟

الآراء فى ذلك كثيرة وهى :
أولا : رأى الفلاسفة :

ذهبوا الى القول بأن الاسباب تؤثر فى مسبباتها بطبيعتها وبذاتها ، فالسبب من طبعه وذاته يوجد المسبب ويخلقه ، ولا يشترط لتأثير السبب فى المسبب سوى أن يتحقق الشرط ، ويتنفي المانع .

خذ لذلك مثالا توضيحيا لهذا الرأى ، النار بطبيعتها تحدث الاحراق ، اذا تحقق الشرط وهو ملامسة الشئ القابل للاحتراق للنار ، وانتفى المانع من الاحراق وهو البلل ، فاذا تحقق ذلك لزم حدوث الاحراق .

الرأى الثانى : رأى المعتزلة :

قالوا : ان الاسباب تؤثر فى مسبباتها بقوة خلقها الله فى الاسباب ، بمعنى أن السكين تقطع بقوة القطع التى أودعها الله فيها ، والنار تحرق بقوة الاحراق التى أودعها الله فيها .

فالاسباب مخلوقة لله ، والمسببات مخلوقة لله والتأثير واقع بقدرة أودعها الله فى الاسباب ، فالتلازم بين الاسباب والمسببات تلازم ضرورى بمعنى أنه لا يتخلف مطلقا فاذا وجدت النار وجد الشئ القابل للاحتراق ،

أحرقت النار ضرورة •

ثالثاً : رأى الماتريديه :

ذهبوا الى أن الاسباب والمسببات وتأثير الاسباب
فى المسببات ، كل ذلك مخلوق لله — تعالى — ، الا أن
التلازم بين الأسباب و المسببات تلازم عقلى ، لا يجـوز
تخلفه ، على معنى أن المسببات لا تتخلف مادامت وجدت
الاسباب •

فإذا وجدت السكين ، ووجد الشيء القابل للقطع ،
واستخدمت قطعت •• ضرورة عقلية •• ، وان كان القطع
من خلق الله •

رابعاً : رأى الأشاعرة :

ذهبوا الى ان الاسباب والمسببات والتأثير من خلق
الله ، الا أن التلازم بين الاسباب والمسببات تلازم عادى ،
على معنى أنه يمكن ان توجد الاسباب ، ويتحقق الشرط
وينتفى المانع ، ولا يوجد المسبب ، لأن الصلة بين السبب
والمسبب صلة عادية ، يجوز تخلفها •

وناظم الجوهرة وشارحوها ، اعتقدوا رأى الاشاعرة وقالوا
به ، وبينوا لنا موقف المخالفين من الصحة والفساد بل وحكموا
عليهم بأحكام فصلها (الباجورى) فى شرحه للجوهرة بقوله :

فمن اعتقد أن الأسباب المادية كالنار والسكين والأكل والشرب
تؤثر في مسبباتها كالحرق والقطع والشيع والرى بطبعمها وذاتها ،
فهو كافر بالاجماع

— أو بقوة خلقها الله فيها ففي كفره قولان : وإلّا أنه ليس
بكافر بل فاسق مبتدع • ومثل القائلين بذلك المعتزلة القائلون
بأن العبد يخلق أفعال نفسه الاختيارية بقدره خلقها الله فيه •
فالأصح صدم كفرهم •

— ومن اعتقد أن المؤثر هو الله ، لكن جعل بين الأسباب
ومسبباتها تلازماً عقلياً بحيث لا يصح تخلفها فهو جاهل ، فربما
جره ذلك إلى الكفر ، فإنه قد ينكر معجزات الأنبياء لكونها على
خلاف العادة

— ومن اعتقد أن المؤثر هو الله — تعالى — وجعل بين الأسباب
والمسببات تلازماً عادياً ، بحيث يصح تخلفها ، فهو المؤمن الناجي
إن شاء الله — (•

إذا فهمنا هذا ... نعود إلى أفعال العباد فنقول الممراد
بأفعال العباد : هو كل فعل يصدر من المخلوق سواء كان هذا
المخلوق مكلفاً أم غير مكلف •

وقد وقع الخلاف في هذه المسألة ، ومحل الخلاف فيها

(أفعال العباد الاختيارية) أما ذوات العبيد ، وأقدارهم
وأفعالهم الاضطرارية ، فلا خلاف فيها ، بل هي مخلوقة لسله -
تعالى - من غير نزاع

ومن هنا نفهم أن أفعال العباد تنقسم الى قسمين :
- أفعال اضطرارية :

وهي تلك الأفعال التي لاقدرة للعبد على التحكم فيها
وجودا أو عدما ، مثل رعشة اليد ، وحركة الأمعاء والقلب وغيرها
من الأفعال .

وهذه الأفعال لاخلاف بين أحد في أنها مخلوقة لله -
تعالى - وحده ، ولا يدخل لأحد غيره - تعالى في وجودها .

- أفعال اختيارية :

وهي تلك الأفعال التي خير فيها العبد بين الفعل والترك
وتصدر عنه عن روية وقصد ، كالقيام والقعود والقراءة ، وعدمها .

هذه الأفعال اختلف فيها المتكلمون ، هل هي مخلوقة لله -
تعالى - ، أو يصدرها الانسان نفسه ، واليك الآراء التي قيلت
في هذا الشأن :

الرأى الأول : رأى جمهور أهل السنة :

قالوا : ان الأفعال الاختيارية مخلوقة لله - تعالى -

وحده ، وليس لقدرة العبد تأثير فيها ، وإنما هي مقارنة للفعل فقط .

وقد استدلوا على ما ذهبوا إليه بعدة وجوه منها :

١ - أن فعل العبد في نفسه ممكن ، وكل ممكن فهو مقدور لله - تعالى - ، إذن فعل العبد مقدور لله .

فالمقدمة الأولى مسلمة لأن صحتها مدركة بالمشاهدة ، والمقدمة الثانية - دليلها ما ثبت لله - تعالى - من وجوب الوجدانية التي تعنى انفراد بالخلق ، وما ثبت له - تعالى - من قبول علمه وقدرته وإرادته للمكنات بأسرها ، وذلك يؤدي إلى انفراد بالخلق والإيجاد ، فهو خالق للعبد وخالق لأعماله .

٢ - ما علمناه من رأيهم في علاقه الأسباب بمسبباتها فقد ذهبوا إلى أن المسبب وهو العبد ، والمسببات وهي أفعاله كلها مخلوقة لله ، والتلازم بين الأسباب والمسببات تلازم عادي . وهذا يقتضي أن أفعال العباد واقعة بقدره الله وتأثيره .

الرأى الثانى : قال به جماعة من أهل السنه :

قالوا : ان أفعال العباد الاختيارية واقعة بالقدرتين معا ، أى قدرة الله - تعالى - ، وقدرة العبد ، ثم اختلفوا على

الوجه التالي :

- ١ - قال الاستاذ الاسفراييني :
ان لقدرة العبد تأثير في أفعاله الاختيارية ، بمعنى ان هذه
الأفعال واقعة بتأثير القدرتين ، ولا مانع عنه من اجتماع
مؤثرين على أثر واحد
- ٢ - ونقل عن القاضي : أبي بكر الباقلاني :
قوله : ان الأفعال الاختيارية واقعة بالقدرتين الا أن قدرة الله
تتعلق بأصل الفعل ، وقدرة العبد تتعلق بصفته ، أي بكونه
طاعة أو معصية .
- فمثلا (لطم وجه اليتيم) فان الحدث نفسه وهو لطم وجهه
حاصل بقدرة الله وتأثيره ، أما وصفه بكونه طاعة ان كان للتأديب
ومعصية ان كان للأيذاء واقع بقدرة العبد وتأثيره .
- ٣ - أما امام الحرمين فقد اضطرب النقل عنه في هذه المسألة ،
وما نقل عنه ، أنه لو لم تكن قدرة العبد مؤثرة لكانت عجزا
- ويرى الشيخ السنوسي في حاشية ، والباجوري في شرحه على
الجوهرية (تنزيه هؤلاء الائمة عن مخالفة مشهور أهل السنة ،
فهذه الأقوال لم تصح عنهم)

الرأى الثالث : رأى المعتزله .

ذهبوا الى أن الأفعال الاختيارية مخلوقة للعبد نفسه بقدره خلقها الله - تعالى - وأودعها في العبد ، ورأيهم هذا لتأملته تجده يتفق تماما مع رأيهم في الصلة بين الأسباب والمسببات بصفه عامة .

إذا عرفت هذا ، فاعلم أن الصواب ما قاله أهل السنة ، لأنه دل عليه ظاهر الكتاب والحديث ، وأجمع عليه السلف الصالح من الأمة قبل ظهور البدع ، لأن الله - تعالى - هو الخالق بالاختيار لكل ممكن ، ولأن التأثير وإيجاد الممكنات خاصية من خواصه - تعالى - يستحيل ثبوتها لغيره .

تلك مسألة خلق أفعال العباد والخلاف فيها ، وهنا شبهتان لا يجب أن نترك المسألة الایعرضهما ، ونهين كيفية دفعهما .

الشبهة الأولى :

إذا كانت الأفعال الاختيارية مخلوقة لله - تعالى - فرسما هجر لبعض القاصرين أن من حجة العبد أن يقول لله :

لم تعذبني والكل فعلك ؟

والرد عليها :

أنه لا يتوجه عليه - تعالى - من غيره سؤال أو اعتراض ،
قال - تعالى - (لا يسأل عما يفعل وهم يسألون) (١) .

ثم كيف يكون للعبد حجة على خالقه ، والله الحجة البالغة ؟
ومن أجل هذا فلا يسع العبد إلا التسليم المطلق لقدرة
الله - تعالى - وإرادته وفعله .

الفهية الثانية :

إذا كانت الأفعال الاختيارية مخلوقة لله - تعالى - فكيف
تنسب فعل الشر الى الله - تعالى - مع أنه نقص لا يليق
بالذات الالهية

ولدفع هذه الشبهة نقول :

يجب على الانسان أن يعتقد أن الفعل خيره وشره لله - تعالى
إلا أن أدب الخطاب مع الذات الالهية يوجب ويحتم ألا ينسب
له - تعالى - إلا الخير ، أما الشر فينسب للانسان تنزيها لله
تعالى - عن أن تنسب النقص اليه ، ونكون بذلك قد اتبعنا منهج
القرآن الكريم في قوله - تعالى - :

(١)

(كذا) ما أصابك من حسنة فمن الله ، وما أصابك من سيئة فمن نفسك) ،
واقتردنا بموقف سيدنا ابراهيم - عليه السلام - الذي قال - تعالى -
فيما يحكيه عنه (الذي خلقني فهو يهدين ، والذي هو يلجسني
ويسقين ، وانذا مرضت فهو يشفين) (٧) .

فلم يقل : أمضني كما يقضى سياق الاسناد في الآية ، تأدبنا
في خطابه مع خالقه ، وموقف الخضر - عليه السلام - حيث قال :
(فأراد ربك أن يبلغنا أشدهما) (٣) الآية . وقال : (فأردت
أن أعينها) (٤) حيث أسند ايجاد الميضي السفينة لكونه نقصا
الى نفسه ، وقد قالا - عليهما السلام - ذلك ، مع ادراكهما لقوله
- تعالى - : (قل كل من عند الله) وعلمهما أن الكل من
عند الله على سبيل الخلق والايجاد . . . والله أعلم

-
- (١) سورة النساء آية : ٧٩ .
(٢) سورة الشعراء آية : ٧٨ - ٨٠ .
(٣) سورة الكهف آية : ٨٢ .
(٤) سورة الكهف آية : ٧٩ .

التوفيق والخذلان

قال ناظم الجوهرة :

.....
موفق لمن أراد أن يصل
وخاذل لمن أراد بعده

قال : الشارح :

(موفق) من التوفيق . وهو لغة : التأليف ، وشرعا :

خلق قدرة الطاعة والداعية اليها في العبد - كما قاله امسـام
الحرمين - ، وأراد بالقدرة : سلامة الأسباب والآلات فزاد قيد
الداعية لاخراج الكافر . ولما أراد الأشعرى بالقدرة : العرض
المقارن للطاعة عرفه بقوله : خلق قدرة الطاعة في العبد . فـسـلا
يصدق على الكافر . يعنى : ان ما يجب اعتقاده أن الله -
تعالى - هو الخالق لقدرة الطاعة في من أراد تـفـيـقه - وهو
المراد بقوله : (لمن أراد أن يصل) لرضاء وسحبته ،

(وخاذل) أى خالق لقدرة المعصية في من أراد خذلانه أى
ترك نصرته وإعانتته ، وهو المراد بقوله (لمن أراد بعده) عن
رضاء وسحبته ، فكفى عن التوفيق المراد بالوصول . وعن الخذلان
المراد بالبعد تعبيرا بالآزم عن الملزوم . فالـمـوفـق لا يعصى اذلا
قدرة له على المعصية ، كما أن المخذول لا يطيع اذلا قدرة له
على الطاعة .

واستغنى بنسبة خلق التوفيق اليه - تعالى - عن نسبة الهداية ، ونسبة خلق الخذلان عن نسبة خلق الضلال والخسار والطبع والأكنة والمدفى الطفيان ، والأصل فى ذلك قوله - تعالى - (انك لاتهدى من أحببت ولكن الله يهدى من يشاء) .
(فمن يرد الله أن يهديه يشرح صدره للإسلام ومن يرد أن يضله يجعل صدره ضيقا حرجا) .

المسألة الثامنة

التوفيق والخذلان

اتسھينا فى المسألة السابقة الى أن أهل السنة ذهبوا الى القول : بأن أفعال المباد الاختيارية مخلوقة لله - تعالى - وحده ، وليس للمبد تأثير فيها ، وقلنا : أن هذا الرأى هو أصوب الآراء لكونه مؤيدا بالكاتب والسنة ، ومجما عليه من السلف الصالح لامة .

وفى هذه المسألة نعالج مسألة خلق أفعال المباد ولكن من زاوية خاصة وهى :

هل لله أن يضل من يشاء ، ويهدى من يشاء ، لانه لايسأل عما يفعل ، أو أن ذلك لايمكن أن يكون ؟

وموضوع هذه المسألة هو ما يطلق عليه : التوفيق والخذلان ، أو الهداية والاضلال وكلاهما من الجائزات فى حقه تعالى . .

فالتوفيق لغة هو : التأليف بين الأشياء
وشرعا : هو خلق قدرة الطاعة في العبد
وقد يعبر عنه : يخلق الطاعة نفسها
ولنا أن نسأل : ما المراد بقدرة الطاعة في هذا التعريف؟ رأيان :

الرأى الأول : لامام الحرمين :
حيث فسر قدرة الطاعة بسلامة الآلات وصحة الأسباب
والمراد من الاسباب : الأشياء التى تكون حاملة على الفعل
والمراد من الآلات : الأشياء التى يحصل بها الاعانة على
أداء الفعل

فالماء الذى تتوضأ به من الأسباب العرفية للصلاة ، والأعضاء
التي تحاول بها أداء الطاعة آلاء لها .

ولعلك تلاحظ أن سلامة الآلات ، وصحة الاسباب بالمعنى
الذى قدمناه ، موجودة فى المؤمن كما أنها موجودة فى الكافر
أيضا ، فيلزم من تعريف التوفيق بأنه (خلق قدرة الطاعة فى
العبد) وتفسير القدرة بما فسرناه ، أن يكون الكافر موقفا ،
فى حين أنه غير موفق ، فالتعريف على هذا يكون غير مائع حيث
لم يمنع من دخول الكافر فيه

من أجل هذا وجب اضافة قيد (الداعية اليها) لتعريف التوفيق ليخرج به الكافر من هذا التعريف ، فيصبح التوفيق معناه شرعا : خلق قدرة الطاعة في العبد والداعية اليها • أى والميل النفساني المصاحب للطاعة •

الرأى الثانى : للامام الأشعرى :

فسر قدرة الطاعة بأنها (العرض المقارن للطاعة) • وتفسير قدرة الطاعة بهذا المعنى ، يخرج الكافر لانه خارج بالقدرة ، فيصبح التعريف بهذا التفسير جامعا مانعا ، فلا يحتاج لاضافة قيد (الداعية اليها)

ونستطيع ان نوضح الفرق بين رأى الامامين فنقول •

— اتفق الامامان على ان التوفيق معناه شرعا : خلق قدرة الطاعة في العبد

— واختلفا فى تحديد معنى قدرة الطاعة :

فان فسرت القدرة (بسلامة الآلات وصحة الأسباب) كما هو رأى امام الحرمين ، وجب اضافة (الداعية اليها) أو (تسهيل سبل الخير اليها) فى التعريف ليخرج الكافر منه والقدرة بهذا المعنى ممكنه . وان فسرت القدرة (بأنها العرض المقارن للطاعة) كما هو رأى الامام الأشعرى ، فالكافر خارج من التعريف فلا حاجة لاضافة هذا القيد ، والقدرة بهذا المعنى امثال •

إذا اتضح لك ذلك ، فلك الخيار أن تعرف التوفيق بأحد التعريفين ، فكلاهما صحيح بعد مراعاة ما ذكرنا .

والخدلان لغة هو : ترك النصرة والاعانة

وشرعا : هو خلق قدرة المعصية في العبد

وقد يعبر عنه : بخلق المعصية نفسها

وما سبق أن ذكرناه في التوفيق ينطبق تماما على

الخدلان بمعنى : ان فسرنا قدرة المعصية (بسلامه الآلات وصحة الأسباب) أضفنا للتعريف نفس القيد السابق فيصبح (خلق قدرة المعصية في العبد العبد والداعية اليها)

وان فسرنا القدرة بانها (العرض المقارن للمعصية) كما هو رأى الامام الأشعري اكتفينا بهذا التعريف

وإذا رجعنا الى قول الناظم :

... .. موافق لمن أراد أن يصل

وخاذل لمن أراد بعده ..

أدركنا أن مراده أن يقول : ان الله سبحانه وتعالى يهدي

موفق من أراد من عباده أن يصل الى محبته ورضاه ، بأن يخلق

فيه القدرة على طاعته ، وييسر له سبل الخير والرشاد ، ومما
على العبد الا أن يأخذ في الأسباب التي هياها الله - تعالى
له .

أما من أراد الله إبعاده عن محبته ورضاه ، وأضله وخذله ،
وذلك بأن يوكله الى نفسه ، ويترك نصرته ، ويختم على قلبه ،
ويجعل الأكمة على قلبه ، ويعد في طغيانه ، كما ورد ذلك في
الكتاب الكريم حيث قال - تعالى - : (ختم الله على قلوبهم ^(١))
وقال : (وجعلنا على قلوبهم أكمة أن يفقهوه) ^(٢) وقال :
(ومدهم في طغيا نهم يعمهون) ^(٣)

ونخلص من هذا الى : أن التوفيق في رأي أهل السنة هو
خلق قدرة الطاعة في العبد ، فلا يقدر بعد على المعصية ،
والخذلان هو : خلق قدرة المعصية في العبد ، فلا يقدر على
الطاعة

وتمبير آخر التوفيق والهداية ، والخذلان والضلال ، من
خلق الله - سبحانه وتعالى - ، فيخلق الهدى في قلب من
يريد ، والضلال في قلب من يشاء
والله أعلم

(١) سورة البقرة آية : ٧
(٢) سورة الاسراء آية : ٤٦
(٣) سورة البقرة آية : ١٥

الوعد والوعيد

قال ناظم الجوهرة :
... ..
.. ومنجز لمن أراد وعده
قال الشارح :

ولما اختلف الاشاعرة والماتريدية في الوعد والوعيد أشار الى ذلك بقوله : (و) مما يجب شرطا اعتقاده أن الله تعالى —
(منجز) أى معط (لمن أراد) به خيرا (وعده) الذى سبقت به ارادته فى الأزل ، إذ المراد لا يتخلف عن الارادة ،
لأنه لو تخلف اعطاء الموعودين لزم الكذب والسفه والخلف والتدليس فى القول . وهو خلاف قوله — تعالى — : انك لاتخلف اليمعاده ،
مايبدل القول لدى ، فالثواب فضل من الله — تعالى — وعده به المطيع فيغنى له ، لان الخلف فى الوعد نقص يجب تنزيهه —
تعالى — عنه ، بخلاف الوعد فانه لا يستحيل اخلاقه ، فيجوز عليه — سبحانه وتعالى — ألا يغنى به من أو عده اياه . لان
الخلف فى الوعد لا يعد نقضا بل يعد كرها يمتدح به —
والكريم اذا أخبر بالوعد فاللائق بكرمه أن يبنى اخباره به على

المشيئة وان لم يصرح بها ، بخلاف الوعد فان اللائق بكرمه أن
يبنى اخباره به على الجزم — هذا ما ذهب اليه الاشاعره — وذهب
الما تريدية الى امتناع تخلف الوعيد كالوعد . وجعلوا الايات الواردة
بمحموم الوعيد مخصوصة بالمؤمن المغفور له .

المسألة التاسعة

بيان حكم الوعد بالثواب والوعيد بالعقاب

من الأمور الجائزة في حقه — تعالى — ما يعرف في علم الكلام
بمسألة الوعد والوعيد .

والوعد من وعد بالثواب . والوعيد من أوعد بالعقاب ، والخلاف
في مسألة الوعد والوعيد حاصل بين الاشاعرة والماتريدية ، حيث
اتفقوا في الوعد ، واختلفوا في الوعيد ، واليك البيان :

اما الوعد بالثواب :

فقد اتفق الاشاعرة والماتريدية على أن الوعد بالثواب ان جاز
تخلفه عقلا ، الا أنه يجب انجازه شرعا ، بمعنى أن الله اذا وعد
انسانا بالثواب ، فلا بد من الوفاء به ، واستدلوا على ذلك بالنقل
والعقل :

أما النقل • فيقوله - تعالى - : (وعد الله لا يخلف الله ^(١))
وعد • (١) ، وقوله - تعالى - : (ان الله لا يخلف الميعاد) ^(٢)

أما العقل : فلأنه لو تخلف ما وعد الله به عباده من الثواب •
لزم على ذلك الكذب والسفه والخلف على الله - تعالى - ولكن
اللازم باطل لأنه نقص يجب أن يتنزه الله - تعالى - عنه • فبطل ما
أدى اليه وهو الخلف في الوعد • وثبت نقيضه وهو ائجاز الوعد •
أما الوعيد بالعقاب :

فقد اتفق الأشاعرة والماتريدية على جواز تخلفه عقلا واختلفوا في
جواز تخلف الوعيد شرعا أو عدم جوازه
فقال الأشاعرة :

بجواز تخلف الوعيد بالعقاب واستدلوا على ذلك بقولهم :

١ - ان تخلف الوعد نقص • أما خلف الوعيد فهو كرم يحتج عليه
فاعله • فيجوز على الله لانه اكرم الاكرمين •

(١) سورة الروم آية : ٦

(٢) سورة آل عمران آية : ٩

٢ - أن هناك فرق بين الوعد بالثواب ، والوعد بالعقاب فالكريم
عندما يعد بالخير يبني وعده على الجزم فيلزمه الوفاء بوعده ،
وعندما يوعد بالعقاب يبني وعيده على المشيئة ، ان شاء عاقب
وان شاء غف وأصفح ، واللائق بكرم الكريم ألا ينفذ وعده .
وقد قال الشاعر :
واني وان أوعده أو وعدته
لمخلف أيعادى ومنجز موعدى

٣ - ان الوعد حق العباد على الله لأنه فضل وعده المطيع وضمن
عطاءه فهو أولى بالوفاء . أما الوعد فهو حقه - تعالى -
على العباد ، وصاحب الحق ان شاء غفا ، وان شاء أخذ ،
والعفو عند المقدرة أليق بالكريم ، فكيف بمن هو مع كرمه
البالغ عظيم الرحمة .
وقال الماتريدية :

ان الوعد بالعقاب يجب انفاذه شرعا كالوعد بالثواب ، لأنه
يلزم من تخلقه مفسد كثيرة نذكر منها مثلا :

١ - الكذب في خبره - تعالى - وهو القائل : (ومن يعمص
الله ورسوله ، ويتمدد حدوده يدخله نارا خالدا فيها) (١)

فخلف وعيده هذا يعد كذبا في خبره ، والكذب في خبر
الله محال بلاريب عند جميع المتكلمين .

٢ - تدويل قول الله - تعالى - وهو القائل : (ما يسدل
القول لدى وما أنا بظلام للعبيد) (١)

٣ - تجويز عدم خلود الكافر في النار ، وهو خلاف ما قامت
عليه الأدلة القطعية مثل قوله - تعالى - : (والذين
كفروا وكذبوا بأياتنا أو لك أصحاب النار هم فيها خالدون
وغيرها من الآيات التي تجزم بخلود الكفار في النار .

وقد تناول الأشاعرة هذه الاعتراضات بدفعها حتى يسلم لهم
مذهبهم فقالوا ردا على الماتريديه :

١ - بالنسبة للكذب في خبره - تعالى - فلا يلزم من تخلف
النوعيد (كذب) لأن الكريم اذا أخبر بالوعد بنى ذلك
على رشيته ، وان لم يصح بها ، ان شاء حققه وان شاء
رجع عنه في الدار الآخرة ، بخلاف الوعد بالثواب فاللائق
بكرمه أن يخبر به على الجزم والدليل على ذلك قول
رسول الله - صلى الله عليه وسلم - : (من وعده الله على
عمل ثوابا فهو منجز له ، ومن أوعده على عمل عابا فهو
بالخيار ان شاء عذبه وان شاء غفر له)

(١) سورة ق آية : ٢٩

(٧) سورة البقرة : ٢٩

٢ — وعن الثانى : أن التبديل المنوع انما هو تبديل القول
فى وعيد الكفار ، أو من لم يرد الله عنه عفا ، والايمة
موضع الاستشهاد محمولة على ذلك .

٣ — كما لا يلزم تجويز عدم خلود الكفار فى النار ، لان جواز
تخلف الوعيد مخصوص بما يجوز المغو عنه ، فلاينا فسى
خلود الكفار فى النار ، فانه لا يجوز المغو عن الكسفر
بدليل قوله — تعالى — : (ان الله لا يغفر أن يشرك
به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء) (١) وقد خصت هذه
الآية وقيدت العموم الذى ورد فى قوله — تعالى — :
(ان الله يغفر الذنوب جميعا انه هو الغفور الرحيم) (٢)

هذا رأى الأشاعرة الماتريدية فى مسألة الوعد والوعيد ، ومع
اتفاقهم على أن الكافر مخلد فى النار ، وعلى أن بعض المؤمنين
يغفر لهم ، إلا أن الأشاعرة يقولون : ان آيات الوعيد شملت
هذا البعض المغفور له ، فظهر منها تخلف الوعيد فيه .

اما الماتريدية فقالوا : ان الايات الواردة بعموم الوعيد
مستثنى منها المؤمن المغفور له ، أما غير المغفور له ، فلا يستند
من انفاذ الوعيد فيه ، لان الوعيد لا يجوز تخلفه .

(١) سورة النساء آية : ١١٦

(٢) سورة الزمر آية : ٥٣

ولنا أن نسأل ما ثرة الخلاف في هذه المسألة ؟

نقول : ان البعض اعتبر الخلاف في الوعيد بالعقاب خلافاً
لفظياً .

الا أننا نرى مع ما رأه شارح الجوهرة أن هذا الخلاف حقيقى
وينبنى عليه أنه يصح أن نقول على رأى الأشاعرة فى دعائك هـ
(اللهم اغفر لجميع المؤمنين جميع ذنوبهم) .

فى حين أنه لا يصح ذلك على رأى الماتريدية

أما رأى المعتزلة فى هذه المسألة فقد أغفلنا ذكره اتباعاً
لمنهج شارح الجوهرة الذى لم يتعرض اليه .

والله أعلم

في السعادة والشقاوة

قال الناظم :

فوز السعيد عنده في الأزل . . . كذا الشقي ثم لم ينتقل

قال الشايج :

وما يجب اعتقاده أن يكون فوز السعيد : أي ظفيرة
بحسن الخاتمة وإيمان الموافاة عنده تعالى في الأزل على
ما ذهب إليه الأشاعرة ، والأزل عبارة عن عدم الأولية أو عن
استمرار الوجود في أزمنة مقدرة غير متناهية في جانب الماضي .

كذا الشقي : أي شقاوة ووقوعه في سوء الخاتمة وكهـ
الموافاة أزلى عنده تعالى مثل سعادة السعيد .

ثم لم ينتقل كل واحد عما ختم له به ، والألزم انقلاب
العلم جهلا وتبدل الايمان كفرا بعد الموت وعكسه بديهي
الاستحالة .

ومراد المصنف — رحمة الله تعالى — أن السعادة والشقاوة
أزليتان أي مقدرتان في الأزل لا تتغيران ولا تبدلان .
فالسعادة الموت على الايمان ، والشقاوة الموت على الكفر
لتعلق العلم الأزلي بهما ، كذلك فالسعيد من علم الله في
الأزل موته على الايمان وأن تقدم منه كفر ، والشقي من علم الله في
الأزل موته على الكفر وأن تقدم منه أسلام ويترتب على
المعاداة الخلود في الجنة وتوابع الخلود ، وعلى

الشقاوة الإخلود في النار وتوابعه ، وعلى هذا يصح أن يقول
أنا مؤمن أن شاء الله تعالى : نظرا للآن .

وعند الماتريدية لا يصح ذلك نظرا للحال إذ السعيد
عندهم هو المسلم ، والشقي هو الكافر ، والسعادة الاسلام
والشقاوة الكفر فيتصور في السعيد أن يشقى بأن يتردد بعد
الايمان ، ويسعد الشقي بأن يؤمن بعد الكفر ، فليس كل
من السعادة والشقاوة أزليا بل تتخير ان وتبدلان .

والخلف لفظي لأن الأشعري لا يحيل ارتداد المسلم التفسير
المعصوم ، ولا اسلام الكافر الغير المحتوم عليه بالشقاوة

والماتريدي لا يجوز الا رتداد على من علم الله موته على
الاسلام ، ولا الاسلام على من علم الله موته على الكفر .

المسألة العاشرة السعادة والشقاوة

هذه مسألة من المسائل التي تعد فرعاً عن خلق الله
لأفعال العباد الاختيارية كما هو مذهب الأشاعرة

والسعادة والشقاوة صفتان من صفات العبد ، أما الاسعاد
والاشقاء فهما من صفات الله - سبحانه وتعالى - وقسود
حصل الخلاف في هذه المسألة - أيضاً - بين الأشاعرة من جانب
والماتريدية من جانب آخر ، وانحصر هذا الخلاف في اختلافهما
في تفسير معنى السعادة والشقاوة واليك رأي الفريقين :

أولاً : رأي الأشاعرة .

قالوا السعادة : هي موت الشخص على الايمان ويسمونه
موت الموافاة ، والسعيد : هو من علم الله - تعالى - أن
أنه يموت على الايمان ، فخاتمته وهي موته على الايمان تدل
على أن هذا الشخص قدرت له السعادة أزلاً في علم الله
تعالى وأن تقدم ايمانه كفر .

وقالوا الشقاوة هي موت الشخص على الكفر ويسمونه كفر الموافاة
والشقي : هو من علمه الخلق - تعالى - أن لا أنه يموت على الكفر
فخاتمته وهي موته على الكفر تدل على أنه في الأزل كان من
الاشقياء ، وأن تقدمه ايمان .

ويتضح من هذا أن السعادة والشقاوة في اعتقاد الأشاعرة ليست باعتبار حال الشخص وما هو عليه من إيمان أو كفر ، بل باعتبار ما سبق أزلا في عمله — تعالى — :

ومن هنا ، فالحكم على الشخص بالسعادة والشقاوة لا يعرف إلا بعد موته ، فإن مات على الإيمان علمنا أن السعادة قدرت له في علم الله أزلا ، ومن مات على الكفر علمنا أن الشقاوة قدرت لأزلا ، فالمبرة عندهم بالخاتمة وما يترتب عليها من آثار في الآخرة من خلود في الجنة والتمتع بالنعيم المقيم ، أو خلود في النار بعذابها الأليم الدائم .

فإذا نظرنا إلى الاسعاد والاشقاء باعتبارهما صفتين للسم فبما أزليتان ، وإذا نظرنا إلى السعادة والشقاوة باعتبارهما صفتين للعبيد ، فهما حادثان .

إذا علمت هذا ، فالشاعرة إذا قالوا : أن السعادة والشقاوة صفتان ثابتتان لا تتغيران ولا تبدلان فقصدهم أنهما لا تتغيران ولا تبدلان عما سبق أزلا في علمه — تعالى — ، فالسعيد في علمه لا ينقلب شقيا وبالعكس ، والالزم انقلاب العلم جهلا ، وهو يديهن الاستحالة .

وهما بهذا الاعتبار أزليتان ، أي باعتبار تعلق علم الله بأزلا بهما لا بالنسبة لوجودهما من العبد فتبته إلى ذلك .

ثانيا : رأي المتأيدين :

خالفوا الأشاعرة في تفسير كل من السعادة والشقاوة فقالوا
السعادة : هي الإيمان في الحال ، والمعبد هو المؤمن
في الحال ، حتى لو تقدم كفر ، فإذا مات على الكفر فقد
انقلب شقيا بعد أن كان سعيدا .

والشقاوة هي الكفر في الحال ، والشفى هو الكافر في الحال
وان تقدم إيمان ، فإذا مات على الإيمان فقد انقلب سعيدا
بعد أن كان شقيا .

والشقاوة هي الكفر في الحال ، والشفى هو الكافر في الحال وان تقدم
إيمان ، فإذا مات على الإيمان فقد انقلب سعيدا بعد أن كان شقيا

فالحكم على الشخص بالسعادة والشقاوة تابع لما قام به في
الحال من إيمان أو كفر .

ويتضح مما تقدم : أن العبرة عندهم بالوصف القائم بالشخص
من الإيمان أو الكفر ، فالحكم على الشخص بالسعادة والشقاوة
يعرف من الحالة التي عليها الشخص ، وهذا الاعتبار
وصفان حادثان يتغيران ويتبدلان .

ثمرة الخلاف :

لو تأملت الرأيين السابقين اتضح لك : أن الخلاف بين
الفرقيين خلاف لفظي لا ثمرة له ، لأنهم اختلفوا في تعيين المراد
من لفظ السعادة والشقاوة ، في حين أنهم اتفقوا في الأحكام
الناتجة :

١ - أن السعيد من مات مؤمناً ، والشقى من مات كافراً .

٢ - أن المسلم الغير معصوم يجوز أن يرتد عن الاسلام
كما يجوز اسلام الكافر الذى لم يقدر له الشقاء أزلاً .

٣ - من علم الله موته على الايمان لا يجوز ارتداده ، ومن
علم الله موته على الكفر لا يجوز اسلامه والا انقلب علم
الله جهلاً وهذا معلوم الاستحالة بداهة .

واذا عدنا الى قوله الناظم :

فوز السعيد عندنا في الأزل . . . كذا الشقى ثم لم ينتقل

فمسلده أن يقول :

وما يجب اعتقاده : أن فوز السعيد بالخير مقدر في علم

الله أزلاً ، وكذا شقاوة الشقى مقدر في علمه أزلاً ، ولا يجوز

أن يتحول السعيد عما قدر له فيكون شقياً ولا يجوز أن يتبدل

الشقى عما قدر له أزلاً فيكون سعيداً .

وهذا تصوير لمذهب الأشاعرة . والله أعلم

أفعال العباد وعلاقتها بالتكليف

قال الناظم :

وعندنا للعبد كسب كلًّا • • • به ولم يكن مؤثرًا فلتعمرنا
فليس مجبورًا ولا اختيارًا • • • وليس كلاً يفعل اختيارًا

قال المشايخ :

ثم أشار إلى المسألة المترجمة عندهم بمسألة الكسب فقال
(وعندنا) أهل السنة والحق خلافًا للجبرية والمعتزلة المردودة .
عليهما بقوله : فليس مجبورًا الخ (للعبد) المراد به كسب
مخلوق يصدر عنه فعل اختياري (كسب) لأفعاله الاختيارية
والكسب : ما يقع به المقدور بلا صحة أفراد القادر به أو بما
يقع به المقدور في محل قدرته بخلاف الخلق فانه ما يقع بسببه
المقدور مع صحة أفراد القادر به • أو ما يقع به المقدور لا في
محل قدرته • فالكسب لا يوجب وجود المقدور • وأن أوجب
اتصاف الفاعل بذلك المقدور • (كلًّا) به العبد أي الزم الله
بسببه فعل ما فيه كلفه أي مشقة • لانا نعلم بالبرهان أن لا
خالق سواء وأن لا تأثير إلا للقدرة القديمة • وتعلم بالضرورة
أن القدرة الحادثة للعبد تتعلق ببعض أفعاله كالصعود دون
الهبوط كالسقوط فنسى أثر القدرة الحادثة كسبًا • وإن لم
نعرف حقيقته • يفهم من قوله (كلًّا) رد مذهب الجبرية
(ولم يكن) مؤثرًا في المقدور تأثير اختراع وإيجاد له ، ومرا د

الناظم : أن مذهب أهل السنة أن للعبد كسبا لأفعاله
يتعلق به التكليف من غير أن يكون موجودا وخالقا لها وإنما له
فيها نسبة الترجيح كالليل للفعل أو الترك والأصل في ذلك
قوله - تعالى - : (وخلق كل شيء فقدره تقديرا)

(والله خلقكم وما تعملون) ولو كان العبد خالقا لأفعاله لكان
عالمًا بتفاصيلها ، واللازم باطل فالملزم كذلك (فلتصرفا) هذا
الحكم الخفي الإدراك مع ظهوره عند مثبت الوجدانية المحضة
لله - تعالى - وهذه النسخة هي التي أصلها أستاذنا في
المبيضة بيده ، وهي أحسن من المتداولة في أيدي الناس .

وما معنى أن أشج عليها إلا غيبة الأصل عنى كما نسمه
على ذلك بطرد أصله وفهم من قوله : ولم يكن مؤثرا رد مذهب
المعتزلة ، ولكن القوم لا يكتفون إلا بالتصريح في ملام رد المذاهب
الفاسدة ، فلذا أشار إلى رد مذهب الجبرية بقوله -
(فليس مجبورا) أي وإذا علمت وجوب ثبوت كسب العبد
بأختياره فاعتقد أن العبد ليس مجبورا (ولا اختيارا) لسمه
في صدور جميع أفعاله عنه التي من جملتها الكسب السابق كما
زعموا أنه متبع لظهورها كخيطة معلق في الهواء تعيلة الرياح يحينا
وشمالا ، فالحيوانات عندهم في أفعالها بمنزلة الجمادات ، لا
تتعلق بها قدرة لا إيجادا ولا اختراعا ولا تناولا ولا أكسابا .

فالواجب اعتقاده أن بعض أفعاله صادرة عن اختياره وبعضها

الأخر عن اضطرابه لما يجد كل عاقل من الفرق الضويرة بين
حركتي يد المرتضى الارتعاشية والارادية حال تناول بعض الاشياء
وأشار الى رد مذهب المعتزلة بقوله والواجب اعتقاده أيضا أن
العبد ليس كلاً يفعل اختياراً أى لا يخلق كل فرد فرد من
جزئيات فعله الاختيارى للاجماع على أنه لا خالق غيره - سبحانه
وتعالى - واستناد جميع الممكنات الى قدرته - تعالى - واراادته
وعليه الأزلان ، وعلم من وجوب انفراد - تعالى - بالخلق
بالاختيار ، ونهى تأثير العبد فيما يأمره من الأفعال بطلان
دعوى : أن شيئاً يؤثر بطبيعته أو بقوة فيه وأنا الله تعالى
بحسب جرى العادة بخلق ذلك الأثر عنده لأنه كالستر عند
اللبس والرى عند الشرب ، والاحتراق عند ماسة النار

أعمال العباد وعلاقتها بالتكليف

بعد أن فرغ ناظم الجوهرة وشارحها من الحديث عن صفات الله - تعالى - شرع في هذه المسألة في الكلام عن أحسن متعلقات خلق أعمال العباد الاختيارية ، أي الأفعال التي يتمكن الفاعل من تركها عند أرادة فعلها . وخص هذا النوع من الأفعال بالحديث لما سبق أن علمنا أن النوع الثاني منها وهي الأنفعال الاضطرارية لا نزاع في أنها مخلوقة لله - سبحانه وتعالى - .

ومسألة خلق أعمال العباد الاختيارية نشأ الخلاف فيها نتيجة لعاملين :

الأول : أن أدلتها تتناقض وتتعارض فالأدلة العقلية متباينة وظواهر النصوص مختلفة على النحو الذي سيتضح لنا جليا بمشيئة الله .

الثاني : الخلاف في تصور ما يجب لله من كمال ، وما يمكن أن يحيط من هذا الكمال .
وحاصل هذه المسألة دار حول الاجابة عن هذا السؤال

إذا كان الله - تعالى - خالقا للعبد وخالقا لفعله كما عرفنا ذلك من رأى الاشاعة ، فكيف يحاسب العبد على أفعاله ، أو ما هو الأساس الذي يقوم عليه التكليف بالأعمال ، وكيف يعاقب هذا على فعله ويثاب الآخر ؟ أو هل أرادتنا حرة

نعمل ما نشاء وتترك ما نشاء أم أنا مجبرون في الحقيقة على عمل ما نعمل فلا نستطيع أن نعمل غيره ؟ وغير ذلك من الاسئلة كثيرة تدور حول هذا المعنى .

الواقع أن هذه مشكلة المشاكل التي أثارها الانسان من قديم الزمان ، وشغلت الفلاسفة قديما وحديثا ، وأطلقت عليها مسميات كثيرة فسيت بالجبر والاختيار ، وحرية الإرادة ، والقضاء والقدر ، ومسئولية العباد عن أفعالهم ، ومشكلة التكليف وغير ذلك .

ولما جاء الاسلام ، وحث الانسان على الفكر والنظر اثبتت هذه المشكلة رغبة في العثور على أجابة شافية كافية لهذه الاسئلة وغيرها ، والمطلع على أمهات الكتب التي صنف في علم التوحيد يجد أن مسألة (أفعال العباد وعلاقتها بالتكليف) لاقت اهتماما من كافة المتكلمين قديمهم وحديثهم ، ومن الخير أن نحصر الخلاف في هذه المشكلة بين فرق ثلاث : الجبئية ، المعتزلة ، وأهل السنة ، ومن الخير أيضا أن نذكر بشيء من التفصيل رأي هذه الفرق في المشكلة موضوع البحث فنقول :

أولا الجبئية :

وهم الجبئية أصحاب جهم ابن مفسوان الترمذى ، هؤلاء ذهبوا الى أن الله - تعالى - قدر أزلا أفعال العباد ،

فلا بد أن تصدر هذه الأفعال عنهم بقدرة الله وحده ، وأن الله يخلق في المباد الأفعال كما يخلقها في الجماد ، فلا تعلق لها بالعبد أصلا لا أيجادا ولا اكتسابا .

وعلى هذا : فالعبد عندهم مجبور جبرا مطلقا ، ليس له إرادة حرة في اختيار أفعاله ، ولا قدرة على خلقها ، فهو كالريشة المعلقة في الهواء تقلبها الرياح كيف شاءت ، أو كالخشب بين يدي الأمواج تغذف بها الأقدار حيث أرادت فأفعاله الاختيار لأفعاله الاضطرابية سواء بسواء ، بمعنى أنه مضطر في جميعها إلا أنها تنسب إليه على سبيل المجاز كما تنسب إلى الجمادات فكما يقال : أشمرت الشجرة ، جرى الماء ، أشرفت الشمس ، كذلك يقال : كتب محمد ، قضى القاضي ، أطاع فلان ، كلها من نوع واحد على طريق المجاز .

والثواب والعقاب أيضا جبر كما أن الأفعال جبر ، فالله تعالى - قدر لفلان فعل كذا وقدر له أن يثاب وقدر على الآخر المعصية وقدر له أن يعاقب .

أدلة الجبرية

استدل أصحاب هذا الرأي على ما ذهبوا إليه بالمنقول والمعقول فني جانب النقل استدلوا بالآيات الدالة على عموم الخلق ، مثل

قوله - تعالى - : (الله خالق كل شيء) ^(١) وقوله -
 تعالى - : (الله خلقكم وما تعملون) ^(٢) وقوله - تعالى -
 (ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى أبصارهم غشاوة ولهم
 عذاب عظيم) ^(٣) وقوله - تعالى - (ومن يرد أن يضل
 يجعل صدره ضيقا حرجا) ^(٤) وغيرها من الآيات .

وفي جانب العقل قالوا :
 أن فعل العبد إما أن يكون مخلوقا لله وحده ، أو للعبد
 وحده ، أو لهما معا ، أو لا لله ولا للعبد .

أربعة أقسام عقلية لا يخرج للفعل عن كونه واحدا منها ،
 - الرابع منها باطل ، لاستحالة وجود الفعل بدون فاعل .
 - والثالث باطل لأنه يلزم عنه اجتماع مؤثرين (قدرة الله و قدرة
 العبد) على أثر واحد ، واجتماع مؤثرين على أثر واحد
 معلوم الاستحالة .
 - والثاني باطل : لأن الأدلة العقلية والنقلية قضت بأن المؤثر
 في جميع الأشياء هو الله - سبحانه وتعالى - فلو قلنا
 أن قدرة العبد موجدة للفعل ، لزم عن ذلك إخراج بعض
 الأشياء عن قدرة الله - تعالى - وهذا أمر يتعارض مع
 كونه - تعالى - على كل شيء قدير .

(١) سورة الزمر آية : ٦٢ (٢) سورة الصفات آية : ٩٦
 (٣) سورة البقرة آية : ٧ (٤) سورة الانعام آية : ١٢٥

وإذا بطلت الأقسام الثلاثة ، ثبت صحة القسم الأول منها وهو
(أن الأعمال موجودة بقدرة الله) وهو ما نقول به ، فليس
للعبد تأثير ما في أى فعل ، فيكون مضطرا في جميع أفعاله

مناقشة رأى الجبرية

هذا الرأى ظاهر الفساد والبطلان ، لأن الجبرية بولاهم
هذا يهبطون بالانسان الى مرتبة تماثل الجأد ، وتلك
مرتبة يأبأها كل عاقل ولا يقبلها على نفسه ، فضلا عن
أن دعوتهم هذه تدعوا الى التعميل وترك العمل والركون
الى القدر. ومن ناحية أخرى أن هذا الرأى يلزم عنه اللوازم
الآتية :

- ١ - أن قولهم : أن العبد مضطرا في جميع أفعاله ، تبطل
الضرورة العقلية ، والشاهدة الحسية ، لأن كل انسان
منا يدرك الفرق بين فعله الاضطراى كحركة يده عن مسك
الرعدة ، وفعله الاختيارى كتوجيهه لزيارة عزيز لديه ،
فالأول لا قدرة له على الحركة ولا ايقافها ، والثانى
بخلافه ومن هنا يتضح أن افعال العباد بعضها صادر
عن اختيار وبعضها الآخر صادر عن اضطرار ، وقد اجمع
المقلاء على ذلك .

٢ — أن رأيهم هذا لو سلمناه لأبطل القاعدة من التكليف وارسال الرسل ، ونفى المعنى من الثواب على الطاعة والعقاب على المعصية ، إذ كيف يصح أن يجازى الله الانسان على شيء لم يكن لقدرة وإرادته دخل في فعله أو عدم فعله ؟

٣ — لو استوت الأفعال كلها كما يقول الجبريون لبطل تفرق الشرع بين الأفعال الاضطرارية والأفعال الاختيارية ، ولبطل أيضا التكليف ببعضها دون البعض الآخر ، لأن الأفعال كلها على هذا الرأي لا شيء منها في وسع المكلف عادة فلا تكليف إذا بشيء منها لقوله — تعالى — : (لا يكلف الله نفسا الا وسعها) (١)

بيان : المعتزلة :

ذهب أكثر المعتزلة مذهباً آخر يخالف مذهب الجبرية فقالوا

أن أفعال العباد الاختيارية مخلوقة لهم بقدرة خلقها الله وأودعها فيهم ، فهي واقعة بقدرة العبد واختياره على سبيل الاستقلال ، وليس لقدرة الله وإرادته أى دخل في إيجادها فالعبد عندهم حري اختيار أفعاله

أدلة المعتزلة

استدل المعتزلة على ما ذهبوا اليه بالنقل والعقل .

— أما أدلتهم من النقل ، فكان عبادها الآيات القيامية

(١) سورة البقرة آية ٢٨٦

التي تسند الأفعال للمباد مثل قوله - تعالى - (قويل
للذين يكتبون الكتاب بأيديهم ثم يقولون هذا من عند الله^(١))
ومثل قوله - تعالى - (من عمل صالحا فلنفسه ومن أساء فعليها^(٢))
وقوله - تعالى - (فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر^(٣))

- أما أدلتهم العقلية فقالوا :

- ١ - لو لم تكن قدرة العبد موجدة لفعله • لما صح أن
يُناب عليه أو يعاقب • والتالي معلوم البطلان إذ كيف
يناب أو يعاقب على فعل غيره • فالقدم مثله - - - - -
- ٢ - لو كانت الأفعال الاختيارية لا يباشرها العبد بنفسه
بل كانت من الله - تعالى - لهل التكليف • إذ
لو لم يكن العبد قادرا على أن يفعل وألا يفعل ما
صح عقلا أن يقال له : افعل هذا ولا تفعل ذاك •
- ٣ - اننا نعتقد الكمال لله • بل أن كمال الله فوق كل
كمال يمكن أن يتصوره عقل الانسان • وإذا فالكامل
الى ابعد غايات الكمال • والخير الى ابعد ما يمكن
أن يتصور من الخير لا يمكن أن يكون قادرا أو مهذا
لخلق القبيح والشر والائيم الذي يزخر به العالم منذ
أول عهده بالوجود والا استلزم ذلك أن يكون الله
جاهلا • لا يعرف أن هذا قبيح • وكل ذلك محال
في حق الله - تعالى - فوجب أن يكون العبد خائفا
لهذه الأفعال • ولا دخل لقدرة الله فيها •

(١) سورة البقرة آية ٢٩ (٢) سورة فصلت آية : ٤٦

(٣) سورة الكهف آية : ٢٩

مناقشة رأى المعتزلة

لا شك أن رأى المعتزلة فيه مغالاة في إطلاق حرية العبد واستقلاله في خلق أفعاله ، وفرض وجود من يستقل بأفعاله في هذا الكون أمر لا يليق في حق الله خالق الكائنات - سبحانه وتعالى - .

وقد تناول الأشاعرة الأدلة التي ساقتها المعتزلة بالرد بما يثبت ضعفها ، ومن هذه الردود :

١ - ان أدلتكم هذه كلها تلزم لو كان العبد مجبوراً لا قدرة له أصلاً ، فهي ترد على الجبرية لا علينا ، لأننا لا ننفسى قدرة العبد ولا تعلقها ، وانما تنفى تعلقها على جهة التأسيس فقط .

٢ - ما استدللتم به من الآيات القرآنية مثبت لدعواكم إلا أن هذه الآيات عورضت بالآيات التي تنفي المصير مثل قوله تعالى - : (الله خالق كل شيء) وقوله - تعالى - (الله خلقكم وما تعملون) ، فضلاً عن أن البرهان العقلي قام على خلاف ما تنبته ظاهر هذه الآيات ، فوجب تأويلها ليم التوافق بين العقل والنقل .

٣ - أن الأعمال الصالحة أمارت السعادة فقط ، وترتيب السعادة عليها عادي ، فلم المدح أو الذم ، ولزم الثواب والعقاب

على الفعل ليس لزوما عقليا كما تعتقدون ، بل هو لزوم
عادي ، واللوازم العادية تترتب على ملزوماتها من غير
أن يرد سؤال .

فكما لا يقال : لم جعل الله الاحراق هيب النار كذلك
لا يقال : لم جعل الله الثواب والعقاب مترتبين على الأعمال
حيث لا يعودى الفعل الى وجوب ثواب المطيع ، ووجوب
تمذيب العاصي ، لأن الله مالك يتصرف كيف شاء .

١- أما مسألة خلق الخير والشر ، فقد علمنا أن الخير والشر
كل منهما مخلوق لله ، إلا أن الأدب في مخاطبة الذات
- الإلهية يقتضى أن ننسب الخير الى الله ، والشر الى
أنفسنا مع الاعتقاد أن الكل مخلوق لله - تعالى .

٢- لو سلمنا صحة رأيكم للزمتم عنه لوازم كثيرة تهتت بطلانها
أ- يلزم عنه أن ما أراد الله وجوده من أعمال المعبود
واقع قطعا وما أراد الله عدمه لم يقع قطعا ، فلا قدرة للمبد
على شيء منها أصلا .

ب- أن ما علم الله وجوده من أعمال المعبود فهو واجب
الصدور عن المبد ، وما علم الله عدمه من المبد
فهو مستنع الصدور عنه والا انقلب علم الله جهلا وانقلاب
علم الله جهلا معلوم الاستحالة ، وإذا استحال ذلك
بطل الاختيار قطعا .

ونظرة الى الأقوال السابقة • يتبين لك فساد مذهب
الاجبرية • كما يتضح لك ضعف مذهب المعتزلة • فالجبرية
سوطوا في نفهم لقدرة العبد • والمعتزلة فاولوا في اطلاقهم
لحيثه •

أما أهل السنة أو الأشاعرة • فقد حاولوا أن يأتوا بقول
وسط بين الافراط والتفريط • أى بين ما قالت به الجبرية
وبين ما اعتقده المعتزلة •

ومحاولة الأشاعرة هذه قامت على اثبات شيء للانسان في ايجاد
الفعل • فقالوا : ان للانسان كسباً • ولنستح لناظم الجبرية
وهو يصور رأيهم فيقول :

وعندنا للعبد كسب كلنا ••• به ولم يكن مؤثراً فلتعرفنا
فليس مجبوراً ولا اختياراً ••• وليس كلا يفعل اختياراً

أى وعندنا معشراً هل السنة لكل مخلوق يصدر عنه فمسئل
اختيارى كسب بسببه كلفه الله بكافة التكاليف • الا أن هذا الكسب
لم يكن مؤثراً تأثير ايجاد في أفعاله فاعرف ذلك •

واذا علمت وجوب ثبوت كسب العبد لفعله الاختيارى • فاعتقد
أن العبد ليس مجبوراً كما قالت الجبرية • وليس مختاراً مطلقاً
كما ذهب الى ذلك المعتزلة بل أمر بين الأمرين •• ولنعرض رأي
أهل السنة تفصيلاً •

تصوير رأى أهل السنة

قالوا : ان أعمال المباد الاختيارية مخلوقة لله - تعالى -
وليس للعبد وقدرته علاقة بها الا على سبيل الكسب * بمعنى
ان الله - تعالى - موجد للفعل * والعبد كاسب له ومتصف
به * وهذا الكسب هو مدار التكليف والثواب والعقاب *

فالاشاعة أثبتوا الخلق والايجاد لله - تعالى - وأثبتوا
للعبد كسبا * فلا بد من بيان معنى الكسب فنقول :
اختلف الأشاعرة في تصوير الكسب * على النحو التالي :

١ - بعض الأشاعرة توقف في تصوير الكسب * وقالوا :
أنه مثل التشابه الذي نؤمن به * ولا ندرك معناه * فإذا
وقع الفعل من العبد * فان قدرة الله - تعالى - تتعلق
به على وجه التأثير والايجاد * وقدرة العبد تتعلق به على
وجه الكسب * وصورتنا علاقة السوء بالفعل كسبا *
الله - تعالى - حيث قال : (لها ما كسبت ولها ما كسبت)
اكسبت (١) وقال : (يعلم سرركم وجهكم ويعلم ما تكسبون)
ومراد هذا البعض ان يقول :
نحن نعلم بالبرهان أنه لا خالق سوى الله - سبحانه - ولا
تأثير الا لقدرة - تعالى - * ونعلم بالضرورة ان قدرة
العبد الحادثة تتعلق ببعض أعماله *

(٢) سورة الانعام آية : ٢

(١) سورة البقرة آية : ٢٨٦

ولما بطل الجبر المحض بالضرورة ، وبطل كون العبد خالقاً
لأفعاله بالدليل ، وجب التوسط في العقيدة ، فأثبتنا أن
أعمال العباد الاختيارية واقعة بقدرة الله اختراعاً ، ويقدر
العبد بوجه آخر من التعلق ، يحبر عن هذا التماس بالاكتمال
الذي نجده من أنفسنا ولا نعرف حقيقة معرفته واضحة تفصيلية
وليس يضيرنا أو ينقصنا أن نجعل هذا الوجه على التفصيل .

فإن قيل : قولكم أن فعل العبد واقع بقدرة الله اختراعاً ، ويقدر
العبد كسباً ، يلزم منه اجتماع مؤثرين على أثر واحد
واجتماع مؤثرين على أثر واحد معلوم الاستحالة

قلنا : أن فعل العبد وقع بقدرتين ولكن من جهتين
مختلفتين ، فيدخل تحت قدرة الله بجهه الخلق
وتحت قدرة العبد بجهه الكسب ، ولا استحالة
في ذلك مادامت الجهه قد اختلفت .

وحاول البعض الآخر من الأشاعرة تحديد معنى الكسب ،
وأورد (عبد السلام اللقاني) شاح الجوهرة تعريفين للكسب

أحدهما : أن الكسب ما يقع به المقدور بلا صحة انفراد القادر
به . وهو بخلاف الخلق ، فإن الخلق ما يقع به
المقدور مع صحة انفراد القادر به .

والثانى : هو ما يقع به القدور في محل قدرته ، وهو —
أيضا بخلاف الخلق ، فالخلق ما يقع به القدور
لا في محل قدرته .

ومعنى الكسب في التعريف الأول : هو الشئ الذى يقع
به الفعل الاختيارى من غير صحة كون القادر وهو العبد يتفرد
بذلك الفعل عن طريق المشاركة في الایجاد ، اذ لا تأثير منه
بوجه ما ، وانما له مجرد القارة والمصاحبة للفعل من غير تأثير
والخالق ، — سبحانه — متفرد بالفعل وبمعنى التأثير .

وفي التعريف الثانى يثبت مشاركة العبد في ايجاد الفعل في
كونه محلا له . فينتفى تأثيره أيضا .

فيكون الكسب على كلا المعنيين — مادام قد انتفى تأثيره —
أمرا اعتباريا فقط .

ولو تأملت هذين التعريفين وغيرها مما قاله الأشاعرة ، لم
يتبين لك منها حقيقة الكسب الذى يقصدونه ، فحقيقته غامضة
خفية ، اضطر الأشاعرة اليها لحل مشكلة أفعال العباد وعلاقتها
بالتكليف ، ولشدة خفاء هذه الفكرة وغبوضها أصبحت مثلا يضرب
للشئ البالغ الخفاء فيقال (أخفى من كسب الأشعرى) .

وقضلا عن خفاء حقيقة الكسب الذى أسنده الأشاعرة للعبد

فليس له قيمة حقيقية • بمعنى أن هذا الكسب لا يجمع لـ
الإنسان وقدرته أثرا حقا في خلق فعله الاختياري وإيجاده لأن
الإنسان • وقدرته العبد التي صاها الأشاعة بالكسب مخلوقا ن
لله — تعالى — وحده •

وإذا كان الأمر كذلك • فنحن لا نرى كبير فرق بينه وبين
مذهب الجبرية • مادام الفصل في النهاية عندهم مخلوق للـ
— تعالى — فرأيهم يفضي في النهاية إلى القول بأن العبد مجبور
على اكتسابه • ولقد فطن بعض متأخري الأشاعة إلى هذا وصرحوا
بما يقرب من الجبر فمثلا يقول الهاجوري في شرحه للجوهرة (ليس
للعبد تأثير ما • فهو مجبور باطنا مختار ظاهرا) فان قيل :
إذا كان مجبورا باطنا فلا معنى للاختيار الظاهري •

أجيب : بأنه — تعالى — لا يسأل عما يفعل • ولذلك
قال سيدى إبراهيم الدسوقي : (من نظر للخلق بعين الحقيقة
عذرهم • ومن نظر لهم بعين الشريعة مقتهم • فالعبد مجبور
في صورة مختار) •

ما زالت المشكلة قائمة • كيف يمكن محاسبة العبد على أفعال
وقد ابطالنا مذهب الجبر الذي قال به الجبرية وحامت حوليه
الأشاعة • ومذهب المعتزلة القائل بالاختيار المطلق تناولناه
بالنقد •

ربما نجد الحل عند الماتريديّة ، الذين وضعوا حلا آخر
لتلك المشكلة ، اعتبروه الحل الوسط بين الجبر والاختيار فقالوا •

أن للعبد كسبا يصح التكليف ويكون أساسا للثواب والعقاب
ولكن معناه عندنا هو : العزم والتصميم على الفعل •

وبيان ذلك : أن كل فعل اختياري يقوم العبد بأدائه
بمرحلتين ثلاث :

المرحلة الأولى : ميل ورغبة من خلق الله - تعالى - •

المرحلة الثانية : عزم وتصميم من خلق العبد وإيجاده

المرحلة الثالثة : وجود الفعل بقدرة الله

فتكون قدرة العبد هي الموهبة في العزم والتصميم • ويقولون
لما رأينا في الجبر ضروريا نلبينا خلق العزم والتصميم إلى العبد فإذا
عروضنا بالنصوص الدالة على أن الله موجود

لجميع الأشياء • قلنا : أن هذه النصوص العامة مخصصة بالآيات
التي تدل على نسبة الأعمال للعباد • ومخصصة أيضا بالعقل
الذي يقضي بضرورة نفي الجبر • فضلا عن أن اثبات تأثير قدرة
العبد في العزم والتصميم كاف في تصحيح التكليف •

مناقشة رأى الماتريدية

الماتريدية انتبهوا الى اثبات تأثير قدرة العبد في أعماله الاختيارية ، وحسروا هذا التأثير كما علمت في العزم والتصميم فقط .

ومن هنا يتضح لك أنهم وافقوا المعتزلة من وجه وخالفوهم من وجه آخر .

فوافقوهم في اثبات التأثير لقدرة السيد في أعماله الاختيارية .
وخالفوهم في أن تأثير قدرة العبد في بعض أعماله وهو العزم والتصميم ، في حين أن المعتزلة أثبتوا تأثير قدرة العبد في كل جزء من أعماله .

وعلى هذا فرأيهم ان لم يفسر بقول المعتزلة فهو قريب منه وقد علمنا أن رأى المعتزلة مرفوض .

الذهب المختار

بعد أن استعرضنا آراء الفرق الاسلاميه في أعمال العباد الاختيارية ، وفندنا هذه الآراء ، فاننا نرى الحل في هذه المسألة فيما ذهب اليه السلف الصالح ، وتحقيقوا أهل السنة — كلام الحرمين ، وأبي اسحاق الاسفراييني وغيرهما في أعمال العباد

وهو :

أن الله - تعالى - خلق الانسان ، وخلق له قدرة وإرادة -
القدرة خلقت للتأثير والإيجاد ، والإرادة خلقت للتخصيص ، فالعبد
مختار في فعله بإرادته ، وموجد له على الحقيقة بقدرته التي خلقها
الله - تعالى - فيه ، فأفعال العباد الاختيارية على هذا مخلوقة
للعباد ، وواقعة باختيارهم .

ولا يلزم من هذا الرأي ، اثبات خالق غير الله - تعالى -
وهو الأمر الذي دفع الجبهة إلى القول بالجبر ، لأن الله - تعالى -
جعل العبد فاعلا ومحدثا لفعله وأقدره على ذلك ، ولا بد أن
يأتى فعل العبد موافقا لإرادة الله وشيئته ، قال - تعالى - :
(وما تشاءون الا أن يشاء الله) (١) .

كما لا يشتبه هذا الرأي بمذهب المعتزلة ، لأن المعتزلة
أثبتوا الاختيار المطلق للعبد ، ونفوا أى تأثير لقدرة الله - تعالى -
في أفعال العباد إيجابا أو منعا .

أما الرأي المختار فيثبت أن فعل العبد يتأتى وفقا لمشيئته
الله ، وقدرة العبد وأن كانت موهبة في خلق الفعل وإيجاده لكنها
غير مستقلة بالتأثير ، فقد تمنعها قدرة الله - تعالى - عن
التأثير في مقدورها والله أعلم

(١) سورة الانسان آية : ٣٠

الثواب والعقاب وعلاقتهما بأفعال المباد

قال ناظم الجوهرة :

فان يثنا فمحض الفضل . . وان يعذب فمحض المدل

قال الشارح :

ثم فرع على وجوب انفراد — تعالى — بخلق أفعال المباد وأنه لا تأثير لهم فيها سوى الكسب فقال : اذا علمت أنه — سبحانه — هو الخالق لأفعالنا وحده خيرا كانت أو شرا ، وأن قدرتنا الحادثة ليست مؤثرة فى أفعالنا ، فاعتقد أنه — تعالى — ان يثنا على الخير والطاعة فانابته انما هى (بمحض الفضل) أى بفضله الخالص وهو الاعطاء عن اختيار لا عن ايجاب كما يقوله الحكماء ، ولا عن وجوب كما يقوله المعتزلة (وان يمدب فمحض المدل) أى فتعذبية بمدله الخالص وهو وضع الشئ فى محلين غير اعتراض على الفاعل ، فليس ظلما ولا جورا ولا واجبا عليه — تعالى — أن يفعله ، لان جميع الكائنات التى — جعلتها الثواب والعقاب مملوكة له — تعالى — ناشئة عن قدرته وارادته ، فليس لهما سبب عقلى وانما الطاعة والمعصية أمارتان مخلوقتان له — تعالى — تدلان على ما اختاره من ثواب أو عقاب ، حتى لو انعكس ولالتهما أو أثاب أو عاقب بلا سبق إمامارة لكان ذلك منه — تعالى — حسنا لا يسأل عما يفعل ، الا أن الخلف فى الوعد نقص لا يجوز أن ينسب اليه تعالى فيثيب

المطيع البتة انجازا لوعده ٥ بخلاف الخلف في الوعيد فانه فضل
وكم ٥ يجوز استغاده اليه - تعالى فيجوز ألا يعاقب الماص ٥

المسألة الثانية عشر

الثواب والعقاب وعلاقتها بأفعال العباد

علينا ما سبق رأى أهل السنة في أفعال العباد الاختيارية حيث ذهبوا الى أنه - سبحانه وتعالى - هو الخالق لأفعالنا الاختيارية خيرا كانت أو شرا ، وليس لقدرة الحادثة الا الكسب بمعنى أن الله - تعالى - موجود لهذه الأفعال ، والمسيب كاسب لها ، وقصص بها .

ومسألة (الثواب والعقاب) فرع عن مسألة أفعال العباد ووجه التفريع ، أنه لم يحصل من العباد خير يستحقون به ثوابا ولا شر يستحقون به عقابا . ولقد صور لنا ناظم الجوهرة وأهل السنة في هذه المسألة بقوله :

فان يثبنا فمحض الفضل . . وان يعذب فمحض المدل

ومراد ، أن يقول : اذا علمت ما سبق ، فاعتقد أنك - تعالى - ان يثبنا على الخير والطاعة ، فثابته لنا انما هي بفضل المحض أى الخالص ، وان يعذبنا فبمدله السحش أى الخالص .

فما معنى الفضل المحض ، والمدل المحض نقول :
الفضل المحض أى الخالص وهو : العطاء عن اختيار كالمصل والمدل الخالص هو : وضع الشئ في محله من غير اعتراض على الفاعل وهو ضد الظلم الذى هو : وضع الشئ في غير

محله مع الاعتراض على فاعله

إذا علمنا هذا فنقول : ان الخلاف في هذه المسألة حصل بين
المعتزلة — الفلاسفة أو الحكماء أهل السنة واليك أراء هذه الفرق
الثلاث بشئ من التفضيل :

أولا : رأى المعتزلة :

ذهبوا الى القول : بأن العبد خالق لأفعاله الاختيارية بقدره
خلقها الله — تعالى — فيه — فالأفعال الاختيارية مخلوقة
للعبد على سبيل الاستقلال والاختيار .

والثواب مترتب على طاعة العباد ، لان الطاعات كلفنا الله بها
فلا بد أن يكون في مقابلتها من الثواب ما يقابله . فالثواب واجب
على الله — تعالى — لكونه نفعاً مستحقاً للعباد في مقابلة عملهم
فلو تخلف الثواب عن المطاعة عد ذلك ظلماً وقبحاً ينتزه الله —
تعالى — عنهما .

وإذا اقرت العبد معصية ، ولم يلزمه ، فيجب على الله —
تعالى — عقابه جزاء عنها ، لان في ترك العقاب تسوية بين
المطيع والمعاصي ، واغراء للعصاة على اقتراف المعاصي .
فالثواب على الطاعات والعقاب على المعاصي قانون حتى الستم
الله — تعالى — به .

ثانيا : رأى الحكماء :

ذهبوا الى أن الأسباب تؤثر فى مسبباتها بطبيعتها والطباع سبب
والثواب مسبب عنها ، وكذلك المعصية والعقاب

فالطاعة ينشأ عنها ايجاب الثواب على الله — تعالى — ،
والمعصية ينشأ عنها ايجاب العقاب .

فالمعتزلة : قالوا بوجوب ثواب المطيع ، ووجوب عقاب العاصي
على الله — تعالى — . والحكماء قالوا : بالايجاب ، فما
الفرق بين الايجاب ، والوجوب ؟

نقول :

— الايجاب معناه : وجوب الفعل عن الفاعل بالنظر لذات الفاعل
بحيث لا يتمكن من الترك أصلا ، والمراد به هنا صدور الأشياء عن
الله — تعالى — عن طريق العلة والمعلولية ، فلو حصلت الطاعة
نشأ عنها بطريق التعليل الثواب ، ولو حصلت المعصية نشأ عنها
بطريق التعليل العقاب ، وعلى هذا رأى قاله — سبحانه —
وتعالى — لا يملك منع الثواب أو منع العقاب ، حيث لا اختيار له .

— الوجوب : ضرورة حصول الشئ من غير أن يكون معلولا ،
ومعنى هذا أن الثواب لا بد من حصوله من الله — تعالى —
لأنه لو لم يفعله للنم على ذلك أن يتصف بالظلم أو القبح .

والله - تعالى منزله عنهما . والعقاب كذلك فالثواب والعقاب عند المعتزلة كلاهما حتمى واكيد لان كلا منهما واجب عليه - تعالى - . الا أن الله يملك أن يمنع الثواب أو العقاب لأنهما واجبان عليه باختياره .

رأى الأشاعرة :

ذهبوا الى أن أفعال العباد مخلوقة لله - تعالى - . حتى الطاعة والمعصية مخلوقتان لله - تعالى - أيضا ، فالمعبد والحال كذلك لم يفعل خيرا حتى يستحق عليه ثوابا ، ولا شرا حتى يستحق عليه عقابا .

وعلى هذا : فتواب الطائعين فى الآخرة بفضل الله الخالص عن اختيار كامل ، لا عن ايجاب كما قال الحكماء ، ولا عن استحقاق للعباد ووجوب عليه - تعالى - فى مقابل عملهم ، كما قال المعتزلة ، ويدل لذهب الأشاعرة أن الطاعات من العباد وان كثرت ، لا تنفى بشكر بعض ما أنعم الله به عليهم من النعم التى لا تنحصر ، والخيرات التى لا تنحصر ، فكيف يتصور استحقاقهم عوضا على هذه الطاعات .

وكذا عقاب العصاة ، انما هو بعدله الخالص . لأنه - تعالى - يتصرف فى ملكه الخالص .

فالطاعة لا تكون سببا فتستلزم الثواب ، والمعصية لا تكون سببا
فتستلزم العقاب ، لكسهما امارتان فقط ، بمعنى أن الطاعة تدل
على الثواب لمن أطاع ، والمعصية تدل على العقاب لمن عصى .
حتى لو عكس الله - تعالى - دلا لتهما بأن قال : — من
أطاعني عذبتة ، ومن عصاني أُثبته ، لكان ذلك منه حسنا ،
فلا حرج عليه لا يسأل عما يفعل .

هذا ما يقرره العقل ، أما من ناحية الشرع ، فقد عرفنا
أن الوعد بالثواب لا يجوز أن يتخلف شرطا ، أما الوعيد بالعقاب
فيجوز الخلف فيه لأنه كرم وفضل كما سبق أن فصلنا ذلك في
مسألة الوعد والوعيد .

والله أعلم .

الصلاح والأصلح

قال : ناظم الجوهرة :

وقولهم ان الصلاح واجب عليه زور ما عليه واجب
ألم يروا إيلامه الأطفالا وشبهها فحاذر المحالا

قال : الشارح :

ثم أشار الى المسألة المترجمة في كتبهم بمسألة وجوب الصلاح والأصلح فقال (وقولهم) أى المعتزلة — وان لم يقدم لسهـم ذكر لشبهة هذا المذهب عنـهم — (ان الصلاح) يعنى فعله بالعباد (واجب عليه) تعالى فتركه يخل وسفه يستحق بهـم الذم وفعله حكمة ومصلحة يستحق بهما المدح (زور) خبر المبتدأ — أى مزين الظاهر فاسد الباطن — فهو باطل — لأنه لو وجب عليه — تعالى — الأصلح لعباده لما خلق الكافر الفقير المعذب فى الدنيا بالفقر ، وفى الآخرة بالمذاب الأليم المخلد — سيما المبتلى فى الدنيا بالأصقام والمحن والآفات — وأيضا لو وجب عليه — تعالى — الأصلح لما بقى للتفضل مجال ولم يكن له — تعالى خيرة فى الإنعام — وهو باطل — لقول — تعالى — : (وربك يخلق ما يشاء ويختار) (ويختص برحمته من يشاء) (ما) أى أين (عليه) — تعالى — لخلقـه شئ (واجب) من فعل أو ترك ، لأن أفعاله كلها جائزة

بالنظر الى ذاتها • وافضة على وجه الاحسان والفضل ؟ أى
على وجه المؤاخذة والعدل • لا يجب منها شئ • عقلا ولا يستجيل
ولأنه — سبحانه — فاعل بالاختيار • فلو وجب عليه فعل أو
ترك لما كان مختارا فيه لأن المختار : هو الذى يتأتى منه
الفعل والترك • وجهه على فساد ما ذكر بقوله (ألم يروا)
أى المعتزلة بابصارهم (ايلامه) تعالى (الأطفال) جمع
طفل • وهو من لم يبلغ الحلم (وشبهها) كالدواب والعجزة
فانه لا تنفع لهم فى انزال الأسقام بهم (فحاذر المحالا) أى
احذر عقاب الله — تعالى — النازل بهم على ضلالهم •

المسألة الثالثة عشر

فعل الصلاح والاصلاح للعباد

فعل الصلاح والاصلاح للعباد ، من الأمور الجائزة في حق الله — تعالى — ، كما أنها من مسائل علم التوحيد التي جرى حولها النزاع بين أهل السنة والمعتزلة ، حيث انفرد المعتزلة بالقول بها ، حتى كادت أن تكون علما على مذهبهم ، ولذا رأينا ناظم الجوهرة يقول : (وقولهم) دون أن يتقدم ذكر (المعتزلة) وهم عائد الضمير لشبهة هذا المذهب عنهم .

والمراد بالصلاح : ما قابل الفساد ، كالإيمان في مقابل الكفر .

والمراد بالأصلح : ما قابل الصلاح في علو المرتبة ، فاعلى الجنة أصلح من أسفلها .

رأى المعتزلة :

قالوا : لما كانت أعمال الله — تعالى — معللة ، ويقصد منها الى غاية وهي نفع العباد ، فإذا كان هناك أمران أحدهما صلاح للعباد والآخر فساد ، وجب على الله — تعالى — أن يفعل الصلاح منهما وإذا كان هناك أمران أحدهما صلاح لهما والآخر أصلح منه ، وجب على الله — تعالى — أن يفعل الأصلح منهما للعباد دون الصلاح .

واستدلوا على ذلك بقولهم : ان الصلاح حكمة ومصلحة يستحق فاعله المدح ، فيجب على الله — تعالى — فعله بالعباد وترك الصلاح بخل وسفه يستحق تاركه الذم ، فيجب على الله فعله ، لأن هتزه عما يستحق به الذم ، وإذا كان هذا حكم الصلاح ، فالأصلح أولى وأحق بهذا الحكم .

وبعد أن اتفق المعتزلة على وجوب الصلاح والأصلح على الله — تعالى — اختلفوا :

— فذهب الهنغاديون منهم الى أنه يجب على الله — تعالى — ما هو أصلح لعباده في الدين والدنيا بمعنى الأوفق فسي الحكمة والتدبير .

— وذهب البصريون الى وجوب الأصلح في الدين فقط بمعنى الأنفع .

رأى أهل السنة :

ذهبوا الى القول : بأن الله — تعالى — لا يجب عليه لخلقه شيء من فعل أو ترك ، لأنه — سبحانه وتعالى — فاعل بالاختيار ، فلو وجب عليه — تعالى — فعل ، أو وجب عليه ترك لما كان مختاراً فيه ، لأن المختار هو الذي ان شاء فعل وان شاء ترك ، وأفعاله — تعالى — كلها جائزة بالنظر الى ذاته — تعالى — ، واقعة على وجه الاحسان والتفضل ، أو

على وجه المؤاخذة والعدل ، فلا يجب ولا يستحيل عليه -
 تعالى - منها شيء عقلا . واستدل أهل الحق على صحة رأيهم
 بأدلة أخرى منها :

- ١ - أن المفهوم الذى يتصوره العقل من لفظ الواجب معنيان .
 معنى شرعى وهو : الذى ينال تاركه ضرر عاجل أو آجل ،
 ومعنى عقلى وهو : ما يترتب على تركه محال .
 ولا يمكن تصور أحد هذين المعنيين بالنسبة له - سبحانه -
 لأن لحاق الضرر لله - تعالى - محال ، وليس فى ترك الصلاح
 والأصلح لمبادء محال - فوجوبهما على الله - تعالى محال .
- ٢ - أنه - تعالى - قادر حكيم له تمام القدرة ، وكمال الإرادة ،
 يتصرف ولا معقب لحكمه ، ويتفقد مشيئته ولا راد لقضائه ، وقد
 ارتكز فى العقول وثبت عند أرباب النهى : أن من كان هذا
 شأنه لم يجب عليه شيء ، فان إيجاب شيء عليه يقتضى أن
 يكون مقسورا مجبرا ، تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا .

وقد أبطل أهل السنن أدلة المعتزلة بما يلى :

- ١ - ثبت بالأدلة القاطعة كرم الله - تعالى - ، ولطفه وحكمته
 وعدله ، فترك الصلاح لمبادء ليس بخلا ولا سفها ، وانما
 هو عدل وحكمه .

— ايجاب الصلاح والأصلح على الله — تعالى — يتنا في مع
اختياره ، وقديين — سبحانه وتعالى — أن ما وقع ففسى
الكون بمشيئته واختياره قال — تعالى : (أن ربك فعال
لما يريد)^(١) وقوله — تعالى — : (وربا يخلق ما يشاء
ويختار)^(٢)

٣ — لو وجب عليه — تعالى — الأصل لعباده لما خلق الكافر
الفقير المعذب في الدنيا بالفقر ، وفي الآخرة بالمعذاب
الآليم المخلد ، لاسيما المبتلى في الدنيا بالاسقام والمحن
والآفات .

٤ — أن مذهبهم ضد ما نشاهده في الدنيا من فقر وابستلاء
بالمحن والأمراض وقد تجتمع هذه الأشياء في شخص واحد ،
وهي بالضرورة ليس فيها صلاح ولا أصلح .

ونعود الى ناظم الجوهرية حيث صور الرد على المعتزلة كما
هو مذهب أهل السنة بقوله :

وقولهم ان الصلاح واجب . . عليه زور ما عليه واجب
ألم يروا ايلامه الأطفالا . . وشبهها فحاذر المحالا

ومراد من هذا القول :

أن القول بوجوب الصلاح على الله — تعالى — زور وبهتان

(١) سورة هود آية : ١٠٢ (٢) سورة القصص آية : ٢٨

لأن الله - تعالى - لا يجب عليه شيء أصلاً ، ولو كان الصلاح واجباً ، لما أنزل الله - تعالى - الآلام وشبهها بالأطفال ، وليحذر كل من اعتقد وجوب الصلاح على الله - تعالى - نزول عقاب الله الشديدي .

تعقيب على هذه المسألة :

نحن نعتقد صحة مذهب أهل السنة ونقول به ، لقوة أدلتهم وصحة الزاماتهم للمعتزلة ، إلا أن الانصاف يقتضينا أن نقول كلمة الحق .

فيجب أن نعرف أن المعتزلة من أقوى الفرق الإسلامية عقلاً ، واضعهم فكراً ، ولهم مواقف مشرفة في الرد على خصوم الإسلام من فلاسفة ، وأهل الذمة ، وتكون صحتهم إذا قلنا : إن المعتزلة هم الذين فتحوا باب الاستدلال العقلي على مصراعيه في الساحة الإسلامية ، وأثروا الفكر الإسلامي بأبحاثهم العقلية ، فكيف نتصور - والحال كذلك - أن يذهبوا في هذه المسألة مذهباً يتعارض مع ما هو مشاهد محسوس ، بالطبع لانتصور منهم ذلك .
التصحيح أنهم لم يقصدوا بقولهم : بوجوب الصلاح على الله ، بإتصاف العقل البشري من هذا الوجوب ، وما فهمه أهل السنة حتى رتبوا على فهم تلك الالتزامات ، بل قصد المعتزلة بذلك : أن الله - تعالى - فعل ما نبيه الحكمة بالنسبة لعباده ، بمعنى أن كل ما هو واقع بكل عبد هو مصلحة له اقتضتها حكمة الخبير العليم ، سواء كان الواقع خيراً أم شراً . وهذا أمر أجمع المسلمون

عليه ، فلا خلاف بين الفريقين ، الا أننا مع انصافنا للمعتزلة نعيب عليهم استعمال كلمة (الوجوب عليه - تعالى -) لما فيه من إساءة أدب منهم ، لأن الوجوب يوهم التكليف والالزام ، وبعبارة أخرى يوهم القهر والتأثير بالأغيار ، وكلاهما من أركان النقص الذي يتنزه الله - عنها - ، وتنزه الله - تعالى - أموراً محصورة المعتزلة على اثباته .

وان كان الأمر في هذه المسألة على هذا النحو ، فليس غريباً أن نرى - فيما اطلعنا عليه - أن المحققين من المحدثين يذهبون الى أنه ينبغي غض النظر عن هذه المسألة لاختلاف المتكلمين في تحديد المراد بالصالح والأصلح الواجب على الله - تعالى - لكون المتبادر من أدلة الفريقين أنها واردة على غير دعوى محددة ، فهذا صاحب كتاب التحقيق التام في علم الكلام يقول في ص ١٤٦ : (لما كان هذا الكلام نقل عنهم مضطرباً ، ولم نهتد فيه الى تحقيق ، فقد رأينا تركه مخافة عدم مصادفة الواقع والسلب يهدينا الى سواء السبيل)

وتعرضنا لهذه المسألة بالبحث جاء بدافع ارتبا طنا بمنهج ناظم الجوهرة وشارحها

والله أعلم

ارادة الخير والشر

قال ناظم الجوهرة :

وجائز عليه خلق الشر الخير كالاسلام وجهل الكفر

قال الشارح :

ثم رد على المعتزلة أيضا في قولهم : انه — تعالى —
يبتغى عليه ارادة الشرور والقبائح ، زعموا أنه تعالى أراد من
الكافر الايمان ^{والشر} لم يقع منه ، لا الكفر وان وقع ، وكذا أراد من
الفاسق الطاعة لا الفسق ، حتى أن ما يقع من الخلاف خلاف
مراده — تعالى — وينوا ذلك على أصلهم الفاسد من الحسن
والقبح العقليين بقوله : (وجائز) عندنا (عليه) — تعالى
(خلق) أى ارادة ايجاد (الشر) باجرائه على أيدي المباد
وهو ما يعبرون عنه بالقبيح — وهو ما يكون متعلق عليه الذم في
العاجل . والعقاب في الآجل (و) ارادة خلق (الخير)
وهو ما يعبرون عنه بالحسن ، وهو ما يكون متعلق المدح فسى
العاجل والثواب في الآجل ، والأحسن تفسيره بما لا يكون
متعلقا للذم والعقاب ليشمل المباح ، وهذا واقع عندنا برضاء —
تعالى — وبمحبه أى ترك الاعتراض على فاعله — والأول بخلافه
لما على فاعله من الاعتراض . قال — تعالى — (ولا يرضى
لعباده الكفر) ، (ان الله لا يأمر بالفحشاء) وكلاهما

خذنا بإرادته — تعالى — . لأن إرادته — تعالى — متعلقة
بكل ممكن كائن ، غير متعلقة بما ليس بكائن . لقوله — عليه
الصلاة والسلام — (ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن) .
ويلزم على مذهب المعتزلة : أن أكثر ما يقع في الله — تعالى —
غير مراد ، ومثل الخير والشر على طريق اللف والنشر المشوش .
فمثل للخير بقوله (كالإسلام) أي إرادته — تعالى — خلق
الإسلام فيمن شاء من عباده ومثل للشر بقوله (وجهل الكفر)
أي إرادته — تعالى — خلق ما ذكر فيمن أراد من عباده ،
وتقدم تعريف الجهل ، وانقسامه إلى بسيط ومركب ، والكفر ضد
الإيمان . فهو إنكار ما علم بحجج النبي — صلى الله عليه وسلم —
به من الدين بالضرورة ، أو ما يستلزمه كالتقاء المصحف في القادورات .

وأهل السنة :

ففرقوا بين هذه المفهومات ، لكون الارادة : صفة قديمة
تخصص الممكن ببعض ما يجوز عليه ، والرضا : هو قبول الفعل
وترك الاعتراض ، والأمر : هو الطلب القائم بالنفس أو اللسلف
الدال عليه ، فالأمر غير الرضا والمحبة ، وكلاهما غير
الارادة وقرروا :

أنه لا يلزم من ارادة الشيء حبه أو الرضا به ، كما لا يلزم من
حب الشيء أو الرضا به ارادته ، فقد يريد الانسان شيئاً ولا يحبه ،
وقد يحب الانسان شيئاً ولا يريده .

كما أنه لا يلزم من الأمر بالشيء ارادة وقوعه ، لكون الارادة
غير الأمر ويتفرع عن ذلك :

١ — أن الأمر والارادة قد يجتمعان معا : فإيمان أبي بكر
وسائر المؤمنين ، قد أمر الله — تعالى — به وأراد ، أي
خصص وجوده في وقت معين .

٢ — وقد يرغبان معا كالكفر من المؤمنين ، قاله —
تعالى — لا يأمر به ، ولم يرد .

٣ — وقد يوجد أحدهما دون الآخر :
— فيوجد الأمر دون الارادة ، كما يمان الكفار ، حيث أمر

الله — تعالى — بالايمن ، ولم يرد منهم •
— وتوجد الارادة بدون الامر لكفر سائر الكفار ، فقد اراد الله
— تعالى — منهم الكفر ، ولم يأمر به •

أما الحسن والقبح في الأفعال :

فالمعتزلة : بعد أن اصطالحوا على اطلاق القبح على الشر
والحسن على الخير ، ذهبوا الى القول بأن أفعال العباد
الاختيارية تتصف بالحسن والقبح قبل ورود الشرع ، لأن اتصافها
بأحد الأمرين راجع الى الأفعال ذاتها أو لأوصاف فيها أو
لوجوه واعتبارات •

والمقل قد يستقل بادراك الحسن كادراك حسن الصدق
وقبح الكذب ، وقد لا يستقل بادراكه مثل حسن صوم آخر يوم
من رمضان ، وقبح صوم يوم عيد الفطر ، والشرع وظيفته تأكيد
ما يستقل العقل بادراكه ، والكشف عما لا يستقل العقل بادراكه •

أما أهل السنة فقالوا :

أن الحسن : هو ما أحسنه الشرع وأمر به ، والقبح هو ما قبحه
الشرع ونهى عنه ، وليس للعقل دخل في هذا ، بمعنى أن
أفعال العباد الاختيارية لا تتصف بحس ولا قبح قبل ورود الشرع •

وبتوضيح هذه الأمور نعود الى المسألة التي نحن بصدد
الحديث عنها ، وهي ارادة الخير والشر . . والتي تنحصر في
الاجابة عن سؤال مفاده : هل يريد الله - تعالى الشور أم
لا ؟

والنزاع فيها بين أهل السنة من جانب والمعتزلة من جانب
آخر ، واليك رأي الفريقين :

رأي أهل السنة :

ذهبوا الى أن كل كائن يتحقق في الوجود فهو بإرادة الله -
تعالى - كان هذا الكائن خيرا أو شرا ، فلا يخرج شيء من
الوجود الممكن عن ارادته ، وما لم يتحقق في الوجود فهو غير
مراد لله - تعالى - سواء كان خيرا أو شرا لعدم تعلُّق
ارادته - سبحانه - بما ليس موجودا ، واستدلوا على صحة
مذهبهم بما يلي :

١ - اجماع الأمة على بقاء قول رسول الله - صلى الله عليه
وسلم - (ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن) مطلقا
بدون قيد ، فيشمل فعل الله - تعالى - وفعل العبد

٢ - قوله - تعالى - (فمن يريد الله أن يهديه يشرح صدره
للاسلام ومن يريد أن يضله يجعل صدره ضيقا حرجا) (١)

- فهذه آية صريحة في أن الاضلال بإرادة الله - تعالى - .
٣ - قام الدليل على أن جميع الكائنات بخلق الله - تعالى -
وبإيجاده واختياره ، ويلزم من خلق الكائنات بالاختيار أن
يكون مريدا لها ، قال - تعالى - : (فعال لما يريد) (١)

رأى المعتزلة :

ان الله - تعالى - لا يريد الشرور سواء وقعت أولم تقع ،
وان وقعت فهي بإرادة العبد فقط ، ويريد الله الخير أي يحبه
سواء وقع في الكون أو لم يقع ، فيريد الايمان من الكافر مع أنه
لا يقع منه ، ولا يريد الكفر وان وقع . فلا تلافٍ عندهم بين ارادة
الله - تعالى - ووقوع الفعل من العبد ، ولا بين عدم ارادة الله
تعالى - للفعل وعدم وقوعه . وهذا خلاف ما ذهب اليه أهل
السنة ، لأنهم يقولون بالتلافٍ بين الفعل وارادة الله - تعالى -
وبين عدم الوقوع ، وعدم الارادة .

واستدل المعتزلة على صحة رأيهم بالمقل والنقل :

أما الأدلة العقلية فيقولهم :

- ١ - الكفر غير مأمور به ، وكل ما ليس مأمورا به ليس مرادا . ينتج
الكفر ليس مرادا .

(١) سورة هود آية : ١٠٧

المقدمة الأولى (الكفر غير مأثور) مسلمة لأن هذا أمر متفق عليه من الجميع ودليل المقدمة الثانية (كل ما ليس مأثورا به ليس مرادا) أن الأمر والارادة بمعنى واحد .

٢ — لو كان الكفر مرادا لكان الكافر بكفره مطيعا ، لكن التساوى باطل لأن الكافر عاصى بالاجماع ، فالكفر غير مراد ، ومثله جميع الشرور والقبائح .

٣ — ارادة الشر ، و ارادة القبيح قبح ، والله منزّه عن الشرور والقبائح .
٤ — العقاب على ما أراده الله — تعالى ظلم — بمعنى أن الله — تعالى — اذا أراد المعصية من انسان مثلا وعاقبه عليها يكون ذلك ظلما ، والله — تعالى — منزّه عن الظلم ، والمعاصي والشرور غير مرادة لله — تعالى — .

أما أدلة المعتزلة النقليه فكان عاذاها :

- ١ — قول الله — تعالى — : (وما الله يريد ظلما للعباد) (١)
- وقوله — تعالى — : (وما الله يهتد ظلما للعالمين) (٢)
- فهذه النصوص تدل على أن الله لا يريد شيئا من الشر مطلقا .
- لأنه — تعالى — نقي عن نفسه ارادة أى نوع من الظلم ، خاصة وقد جاءت كلمة (ظلم) نكرة فى سياق النفس .
- فأفادت العموم .

(١) سورة غافر آية : ٣١

(٢) سورة آل عمران آية : ١٠٨

٢ — قوله — تعالى — : (قل ان الله لا يأمر بالفحشاء) (١)

ووجه الاستشهاد بهذه الآية : هو أن نفى عن نفسه أن
يأمر العباد بالفحشاء ، والأمر والارادة بمعنى واحد ،
فنفى الأمر يستلزم نفى الارادة .

٣ — قوله — تعالى — : (ولا يرضى لعباده الكفر) (٢) فقد

أنفادت هذه الآية أن الله لا يرضى الكفر لعباده ، والرضا
هو الارادة ، فنفى الرضا نفى للارادة .

تبيين لك من أدلة الفريقين أنهما اتفقا على أن الخير مراد
لله — تعالى — والخلاف بينهما في الشر ، أهل السنة ذهبوا
الى أن الشر مراد لله أيضا ، والمعتزلة قالوا : ان الشر
مراد للعبد . هذا من ناحية :

كما تبين لك أن الخلاف بين الفريقين يرجعه الى الخلاف
بينهما في فهم معنى الارادة من الله — تعالى — :

فبينما يرى المعتزلة : أن إرادة الله هي موافقة أمره ،
فكل ما أمره فهو مراد له ، وكل ما نهى عنه فهو غير مراد له ،
وتطبيقا لهذا أو لفهمهم قالوا : بما أنه من المتفق عليه ان
الله لا يأمر الا بما هو خير ، فيجب أن يكون من المتفق عليه اذاً ألا
يريد الشر مطلقا .

(١) سورة الاعراف آية : ٢٨

(٢) سورة الزمر آية : ٧

لكن الأمر ليس كذلك . لعنى أهل السنة • لأنهم يرون أن ارادة الله توافق علمه ، فكل ما علمه أزلا أنه سيكون فهو مراد الله — تعالى — ، وما علم أنه لن يكون فهو غير مراد له والنتيجة المنطقية لهذا الفهم هي : أن كل ما يقع فى هذا العالم من خير أو شر فهو مقدر من الله — تعالى ومعلوم له أزلا ، وعلى ضوء هذا الفهم يكون الشر مرادا لله أيضا كالخير •

فموضوع النزاع الثانى فى هذه المسألة أو بعبارة أخرى محل البحث هو : هل الارادة متصلة بالأمر ولازمة له كما يرى المعتزلة • أم أنها متصلة بالعلم كما هو مذهب أهل السنة •

والرأى الذى نرجحه هو رأى أهل السنة لأن الارادة شىء ، والأمر شىء آخر ، ولورجعت الى أدلة المعتزلة العقلية وجدتها مبنية على أن الارادة والأمر والرضا والمحبة أمور متلازمة أو بمعنى واحد ، وقد تبين لك أن الحق خلاف ذلك •

أما أدلتهم العقلية فدليلهم الأول والثانى مبنى على أن الأمر والارادة شىء واحد وقد ثبت لك اختلافاهما ، وقولهم أن ارادة الشر قبح ضرود لأن الله لا يقبح منه شىء ، غاية الأمر أنه يخفى علينا وجه حسنه ، وقولهم أن العقاب ظلم ، رده الأشاعرة : أن هذا لا يعد ظلما ، لأن ذلك تصرف منه سبحانه فى خالص ملكه فضلا عن أنه تعالى لا يسأل يفعل ، والله أعلم •

الايان بالقضاء والقدر

قال ناظم الجوهرة :

وواجب ايماننا بالقدر وبالقضاء كما أتى في الخير

قال الشارح :

(وواجب) شرعا علينا معاشر المكلفين (ايماننا) أي تصديقنا (بالقدر) أي بتقدير الله — سبحانه — الأمور واحاطته بها علما ، وهو عند الأشاعرة : ايجاد الله — تعالى — الأشياء على قدر مخصوص وتقدير معين في ذواتها وأحوالها طبق ما سبق العلم . وعند المالكية ترديدية تحديده — تعالى — أزلا كل مخلوق بمجده الذي يوجد به من حسن وقبيح ونفع وضروما يحو به من زمان ومكان ، وما يترتب عليه من طاعة وعصيان ، وثواب وعقاب وغفران ، والظاهر أنه اختلاف عبارة ، فهما راجعان الى قول بعضهم المراد من القدر : أن الله تعالى علم مقادير الأشياء وأزمانها قبل ايجادها ثم أوجد ما سبق علمه أن يوجد ، فكل محدث صادر عن علمه وقدرته وأارارته .

(وبالقضاء) أي وقضاء الله تعالى . وهو لغة الحكم . وعرفه الماتريدية بأنه الفعل مع زيادة احكام ، والايان بالقضاء والقدر يستدعي الرضا بهما . والمقصود : بيان وجوب اعتقاد

عموم ارادة الله - تعالى - وقد ^{تم} وعلمه لما مر من أن الكل
بخلقه - تعالى - . وهو يستدعي ^{العلم} والقدرة والارادة لعدم الاكراه
والاجبار ، والرد على المعتزلة لأنهم هم القدرية ، وهم قدر يتسان
أولى وهي تذكر سبق علمه - تعالى - بالاشياء قبل وجودها ،
وتزعم أن الله - تعالى - لم يقدر الأمور أزلا ، ولم يتقدم علمه -
تعالى - بها . وانعام ما جاء به العلم ، وهؤلاء انقرضوا قبل
ظهور الشافعي - رضى الله عنه تعالى - وقدرية ثانية وهم
مطبقون على أن أفعال العباد مقدرة لهم ، وواقعة منهم على
جهة الاستقلال بواسطة الأقدار والتكفين ، وهو مع كونه مذهباً باطلاً
أخف من المذهب الأول ، والزمام الشافعي أيهاهم بقوله : ان سلم
القدرية العلم خصوا اذ يقال لهم : أتجوزون أن يقع في الوجود
خلاف ما تضمنه العلم ، فان منحوا وبقوا ، وان جازوا لنهيم نسبة
الجهل اليه - تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً - خاص بالأولى
ومراد الناظم الرد عليهم فقط لثلاث يتكرر مع قوله السابق (فخالق
لعبد ، وما عمل) والأدلة النقلية من الكتاب والسنة واجتماع
الصحابة وغيرهم متضافرة على اثبات قدرته سبحانه وتعالى . وأشار
بقوله : (كما أتى في الخبر) الى أن دليل ذلك سمى .

المسألة الخامسة عشر

القضاء والقدر وحكم الايمان بهما

من ضمن الأمور التي يجب على المكلفين الايمان بها شرعا ،
الايمان بالقضاء والقدر ، بمعنى أن نعتقد أن كل شيء بقضاء
الله وقدره ، لأن الايمان بهما عبارة عن التصديق بعلم الله ،
وارادته ، وقدرته ، والايمان بهذه الصفات واجب .

والمتكلمون جميعهم متفقون على وجوب الايمان بالقضاء والقدر
لكونه ركنا من أركان الايمان ودليل ذلك :

— قول رسول الله — صلى الله عليه وسلم — : (لا يؤمن عبد
حتى يؤمن بأربعة أشياء ، يشهد أن اله الا الله ، وأنبي
رسول الله بعثني بالحق ، ويؤمن بالبعث بعد الموت ، ويؤمن
بالقدر خيره وشره وحلوه ومره) .

— وقوله — صلى الله عليه وسلم — حين سأله جبريل — عليه
السلام — : عن الايمان والاسلام والاحسان ، قال — عليه
الصلاة والسلام — : الايمان أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه
ورسله ، وتؤمن بالقدر خيره وشره وحلوه ومره (
والخلاف بين أهل السنة في تحديد معنى القضاء والقدر على
النحو التالي :

رأى الأشاعرة :

ذهب الأشاعرة الى أن القدر معناه :

ايجاد الله - تعالى للأشياء على قدر مخصوص ، وتقدير معين في ذواتها وأحوالها طبقا لما سبق العلم بها .

فالقدر عندهم عبارة عن الایجاد (وهو تعلق القدرة التجيزى بالأشياء على حسب علمه وأراته من غير زيادة ولانقصان) وعلى هذا فهو من صفات الأعمال فيكون حادثا .

وقالوا في القضاء : هو ارادة الله الاشياء في الأزل على ما هي عليه فيما الایزال .

وما دام هو ارادة الله ... فالقضاء اذا من صفات الذات عند الأشاعرة ، وصفات الذات قديمة ، فالقضاء عندهم قديم .

رأى الماتريديه :

قالوا القدر هو : تحديد الله أزلا كل مخلوق بحدده الذي يوجد عليه من حسن ، وقبح ، ونفع وضر وما الى ذلك . أى أن الله - تعالى - علم أزلا صفات المخلوقات .

فالقدر عندهم راجع لنفس الارادة أو العلم ، لأن كلمة (تحديد) في تعريفهم للقدر تحتل التحديد بالعلم أو بالارادة

وكلتا الصفتين من صفات الذات . فالقدر اذا قديم عند الماتريدية

أما القضاء فقالوا هو : ايجاد الأشياء مع زيادة الاحكام
والاثنان فهو صفة فعل عند الماتريدية . . وصفات الأفعال حادثة
فالقضاء عندهم حادث .

ما سبق يتبين لك أن القدر عند الأشاعرة حادث ، والقضاء
قديم والحال على عكس ذلك عند الماتريدية .

واذا علمنا أن الغرض هو وجوب الايمان بهما ، وهذا أمر
متحقق عند الجميع وفي اعتقادهم . لذا رأينا الشيخ (عبيد
السلام اللقاني) يقول في شرحه لجوهرة التوحيد : ان الخلاف
بينهما في العبارة فقط أي أنه خلاف لفظي ، ولكن كيف يكون الخلاف لفظي
والقدر عند الماتريدية قديم وعند الأشاعرة حادث ، والقضاء على
عكس ذلك ، فالخلاف حقيقي ، ونحن نرى أن رأى الماتريدية أحق
بالقبول ، لأن القضاء عبارة عن الفعل مع الاثاق ، أما القدر
فله معان ثلاثة أحدها : العلم المحيط بمقادير الأشياء وجميع
أحوالها التي تكون عليها ، وهذا ما ذهب اليه أكثر المتكلمين
ومنهم الماتريدية بصفة خاصة .

ولنرجع الى قول ناظم الجوهرة لنستمع اليه وهو يرد على القدرية
ويصور رأى أهل السنة بقوله :

وواجب ايماننا بالقدر . . . وبالقضاء كما أتى الخبر

ومراد ، أن يقول : وإيماننا بالقدر والقضاء واجب يكفر
مكثرها ، لماورد في الخبر وهو الحديث الدال على أن
لايمان لمن لا يؤمن بالقضاء والقدر وهذه اشارة للدليل السمعى

وإذا علمت أن مرجع القضاء والقدر الى صفات الله تعالى من
علم وقدره وإرادته ، وهذه الصفات ثابتة بالدليل العقلى أيضا ،
فدليلها دليل على اثبات وجوب الايمان بالقضاء والقدر . وعلى
هذا فالقضاء والقدر ثابت بالدليل السمعى ، والدليل العقلى
فتنبه .

قلنا أن الناظم صور رأى أهل السنة ورد ينظمه على القدرية
فمن هم القدرية المقصودون بالرد ؟

نقول :

القدرية نوعان :

القدرية الأولى : وهى التى تزعم أن الله - تعالى - لم يقدر
الأمر ألا ، ونقول : ان الأمر أنف . أى يستأنقه الله علما
حال وقوعه ، على معنى أن الله - تعالى - لا يعلم بالشئ
الا بعد وقوعه ، ولقبوا بالقدرية لخوضهم فى القدر ، حيث
بالغوا فى غيه .

القدرية الثانية : هم الذين يسندون أفعال العباد الى قدرهم ، ويقولون : ان المبد يخلق أفعاله الاختيارية بقدرة خلقها الله فيه ، وهم المعتزلة .

والفرقة الأولى هي المقصودة برد الناظم في هذه المسألة ، لأنها تذكر سبق علم الله - تعالى - بالأمياء قبل وقوعها ، فهم كفار قطعاً .

أما المعتزلة فان اسندوا أفعال العباد الى قدرهم فانهم مجمعون على أنه - تعالى - عالم بأفعال العباد قبل وقوعها وما خالفوا فيه أهل السنة سبق أن رد عليهم الناظم بقوله : (فخالق لمبدء وما عمل)

ما سبق يتضح لك وجوب الايمان بالقضاء والقدر ، والايمان بهما يستلزم الرضا بهما ، فيجب الرضا بالقضاء والقدر .

فلذلك أن يقول :

إذا كان الله - تعالى - قد قضى بالكفر والمعصية وقدرهما على الشخص ، فإنه يلزم على ذلك الرضا بالكفر والمعاصي ، مع أن الرضا بالكفر والمعاصي معصية : ألا يعد هذا تعارضاً .

وللإجابة عن ذلك نقول :

ان الكفر والمعاصي لها جهتان : جهة كونهما مقضييــــــــــــن
ومقدرين لله - تعالى - وجهة كونهما مكتسبين للمبد باختياره
فيجب الرضا بهما من الجهة الأولى لا من الثانية فلا تعارض .

تفريعات على وجوب الايمان بالقضاء والقدر

١ - الايمان بالقضاء والقدر لاينا في الأخذ بالأسباب ، كما
لاتينا في مع التكليف ، لأن الايمان بهما كما قلنا عبارة عن
التصديق بأن جميع ما أوجده الله - تعالى - جاء فسى
غاية من الايمان ، وأن الله - تعالى - علم أزلا ما تكون
عليه المخلوقات فيما لايزال .
ليس في هذا أى تناف مع الأخذ بالأسباب ومع التكليف .

٢ - الايمان بالقضاء والقدر لايجوز للمرء الاحتجاج بهما قبل
الوقوع فى المعصية ، توصلا اليها ، كأن يقول شخص : قدر
الله على الزنا مثلا ، وغرضه بذلك التوصل الى الوقوع فيه
وارتكابه ، فقد روى عن عمر بن الخطاب - رضى الله عنه -
أنه سمع رسول الله - صلى الله عليه وسلم - يقول :
(مثل علم الله فيكم كمثل السماء التى أظلمتكم والأرض
التي أظلمتكم ، فكما لاتستطيعون الخروج من السماء والأرض ،

كذلك لا يستطيعون الخروج من علم الله ، وكما لا تحملك السماء
والأرض على الذنوب ، كذلك لا يحملكم علم الله () .

— كما لا يجوز الاحتجاج به بعد الوقوع في المعصية تخلصاً من الحد
أونحوه ، بأن وقع شخص في الزنا مثلاً وقال : قدر الله عسلى
ذلك ، وغرضه التخلص من الحد ، فقد أتى عمر — رضى الله
عنه — بسارق ، فقال له : لم سرقت ؟ فقال : قضى الله
على ، فأمر به ، فقطعت يده وضرب أسواطاً ، فقيل له في ذلك
فقال : القطع للسرقة ، والجلد للكذب على الله .

— أما الاحتجاج بالقدر بعد الوقوع لدفع اللوم فقط ، فلا بأس به
ففي الحديث الصحيح عن أبي هريرة عن النبي — صلى الله
عليه وسلم — قال : (احتج آدم وموسى ، فقال له موسى :
يا آدم أنت أيونا خيبتنا ، وأخر جنتنا من الجنة ، فقال له آدم :
يا موسى اصطفاك الله بكلامه ، وخط لك بيده ، أتلومنى على
أمر قدر الله علىّ قبل أن يخلقنى بأربعين سنة ، فحج آدم
موسى ، فحج آدم موسى ثلاثاً ^(١) . أى عليه بالحجة .
والله أعلم

(١) صحيح التجارى انظر باب فى القدر وكتاب التوحيد .

في رؤية الله — تمار

قال ناظم الجوهري :

ومنه أن ينظر بالأبصار . . . لكن بلا كيف ولا نحصار
للمؤمنين إذ يحائز عقلت . . . وللمختار دنيا : —

قال الشارح :

ثم شرع في بيان بعض ما وقع فيه النزاع من مسائل الاعتقاد فقال (ومنه) أي من بعض جزئيات الجائز عقلا عليه تسماعا بمعنى أن العقل إذا خلى ونفسه لم يحكم بامتناع ولا بسوجوب (أن ينظر) أي الله تعالى (بالأبصار) جمع بصر بمعنى المحل الذي يخلق الله — تعالى — فيه الأبصار عادة عند وجود شرطه أو القوة المخلوقة لله — تعالى — كذلك ما لم يرد به برهان عن ذلك يعني أن أهل السنة ذهبوا إلى أنه — تعالى — يجوز أن يرى . والمؤمنون في الجنة يرون منزلها عن المقابلة والجهة والمكان . إذا الرؤية على مذهب أهل الحق : قوة يجعلها الله تعالى — في خلقه لا يشترط فيها اتصال الأشعة ولامقابلة المرئى ولاغير ذلك . ولكن جرت العادة في رؤية بعضنا بعضا بوجود ذلك على جهة الاتفاق لا على سبيل الاشتراط . فلهذا كانت الرؤية جائزة لامكانها بدليل السمع المشار إليه بقوله إذ بجائز عقلت ، ولا يلزم من رؤيته — تعالى — إثبات جهة — تعالى — البصر عن ذلك علوا كبيرا ، بل يراء المؤمنون لا في جهة كما يعلمون

أنه لا في جهة . وخالف في ذلك جميع الفرق ، فأحالتها المعتزلة بناء على أنها لا تتعلق عقلا إلا بها هو في جهة ومكان ومسافة مخصوصة متمسكين بشبه عقلية اقواها شبهة المقابلة وتقريرها أنه تعالى لو كان مرئيا لكان مقابلا للرأي بالضرورة فيكون في جهة وحيز وهو محال ، ولكان إما جوهرًا أو عرضًا لأن المتحيز بالاستقلال جوهرًا أو بالانتمية عرض ، ولكان المرئي إما كله فيكون محدودًا متناهيا محصورًا وإما بعضه فيكون متبعضًا متجزئًا إلى غير ذلك . وهذه الشبهة أشار إلى جوابها بقوله (لكن) النظر الحاصل بحاسة البصر للرأيتين (بلا كيف) أي كيف للمرئي من مقابلة وجهه ومسافة مخصوصة واحاطة به ، بل يجب تجرده عنه ، فإن الرؤية نوع من الإدراك يخلقه الله تعالى متى شاء ولأي شيء شاء ، فالمراد بالمخالفة في الكيف وجوب خلورية الواجب تعالى عن الشرائط والكيفيات المعتبرة في رؤية الأجسام والأعراض ، وتمسكوا أيضًا بشبه سمعية اقواها قوله — تعالى — : (لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار) وتقرير التمسك به الذي تعرض لجوابه أن نفى إدراكه — تعالى — بالبصر وارد مورد التمدح به مدح في أثناء المدح فيكون نقيضه وهو الإدراك بالبصر نقضا وهو على الله — تعالى — محال . وهذا الوجه يدل على نفى الجواز ، وأشار إلى جواب هذه بقوله (ولا انحصار) يعني أننا نقول أنه تعالى يرى بمعنى أنه يتكشف للأبصار انكشافًا تامًا عند الرائي بلا احاطة ولا انحصار له عنده لاستحالة الحدود والنهايات

والوقوف على حقيقة كما هو محمل التي في الآية الشريفة ، وبإيانه
 أننا نسلم أن الإدراك بالبصر في الآية الكريمة هو مطلق الرؤية . بل
 هو رؤية مخصوصة وهي التي تكون على وجه الاحاطة بجوانب المألوف
 فالإدراك المنفي في الآية أعني من الرؤية ملغى لها بمنزلة الانحطاطة
 للعلم ، فلا يلزم من نفي الإدراك على هذا نفي الرؤية ولا من
 كون نفيه مدحا كون الرؤية نقصا وعلق بقوله أن ينظر (للمؤمن)
 لضمه معنى الانكشاف أي انكشافه تعالى بحاسة البصر انكشافا
 تاما لكل فرد ممن مات محكوما بما تصافه بالايمان والتصديق الشرعي
 سواء كلف به بالفعل أو كان صالحا للتكليف به فيخرج به الكفار
 والمناقضون فلا يرونه — تعالى — لقوله — تعالى — كلا انهم من
 ربهم يومئذ لمحجوبون ولأنهم ليسوا من اهل الاكرام والتشريف وقيل
 انهم يرونه سبحانه وتعالى ثم يحجبون عنه فتكون الحجة حاضرة
 عليهم . وجعل التوبي محل الخلاف في المناقض ، وأما الكافير
 غيره فلا يراه اثباتا كما يراه سائر الحيوانات غير العقلاء ، وهذا
 الملازمة يؤمنون الجنة والام السابغة والصبيان والبهائم والمجانين الذين
 أدركهم البلوغ على الجنون وماتوا عليه ومن اتصف بالتوحيد ممن
 اهل الفترة لأنه ايمان صحيح إذ هو في حكم ما جاء به الرسول
 في الجملة بناء على أن رجال غير هذه الأمة يرونه في الجنة
 وهي محل الرؤية من غير خلاف . وأما رؤيته في عرصات القيامة
 ففي السنة ما تقضى وقوعها للمؤمنين وفيها وهو الصحيح والعمل
 في اثبات الرؤية عند أهل السنة إنما هو الدليل العملي وذلك

الكتاب والسنة والاجماع •

أما الكتاب فآيات كثيرة منها ما أشار إليه بقوله : (ان بجائـز عـلقت) أى حكمنا بجواز الرؤية وامكانها عقلا لأن الله — تعالى — علقها بوجود أمر جائز عقلا وهو استقرار الجبل حين سأله موسى — عليه السلام — رب أرنى انظر اليك قال لن ترانى ولكن انظر الى الجبل فان استقر مكانه فسوف ترانى — وتقرير الدلالة منه أنه إشارة الى قياس حذقت كبراه للعلم بها ترتيبه الله تعالى علق رؤية ذاته المقدسة على استقرار الجبل حال تجليه تعالى له وهو أمر ممكن فى نفسه ضرورة ، وكل ما علق على الممكن لا يكون الا ممكنا لأن معنى التعليق الاخبار بأن المعلق يقع على تقدير وقوع المعلق عليه ، والمحال لا يقع على شئ من التقادير ، فلو لم تكن الرؤية ممكنة لزم الخلف فى خبره — تعالى — وهو محال • ولو كانت ممثلة فى الدنيا لما سألها موسى — عليه السلام — ولا يجوز على أحد من الأنبياء الجهل بشئ من أحكام أحكام الألوهية ، وخصوصا بما يجب له — تعالى — وما يستحيل • ومنها قوله — تعالى — (وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة) قال مالك بن أنس — رضى الله تعالى عنه — لما حجب أعداءه فلم يروه تجلى لأولياءه حتى رأووه ، ولو لم ير المؤمنون ربهم يوم القيام لم يعبر الكفار بالحجاب فقال : (كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون) وقال الشافعى — رضى الله عنه — لما حجب الله قوما بالسخط دل على أن قوما يرونه بالرضا ثم قال : أما والله لو لم يوقن محمد بن ادريس بأنه يرى ربه فى المعاد لما عبده فى دار

الدنيا وقال محمد بن الفضل كما سمعهم في الدنيا عن نور توحيدهم
حجبتهم في الآخرة عن رؤيته .

وأما السنة فكحديث : انكم سترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر
وأما الاجماع فهو أن الصحابة رضی الله عنهم كانوا
مجمعين على وقوع الرؤية في الآخرة ، وأن الآيات والاحاديث الواردة
فيها مدونة على ظواهرها من غير تأويل . وهذه الأدلة السمعية
أطبق أهل السنة على أن رؤية الله — سبحانه وتعالى — جائزة
عقلا واجبة سمعا .

وبيان الدليل العقلي على جوازها بطريق الاختصار أن الباري
سبحانه وتعالى موجود وكل موجود يصح أن يرى فالباري عز وجل
يصح أن يرى .

(هذا) كما علمت ورؤيته سبحانه (للمختار) وهو تبييننا
محمد صلى الله عليه وسلم لأنه خبر البراءة لم يقع لغيره ولا لموسى
عليه الصلاة والسلام في (الدنيا) من الدنو لسبقها للآخرة أو
لدنوها من النوال وحقيقتها ما على الأرض من الهواء والجو مما
قبل الآخرة ، ومراد الإشارة الى وجه أخص من جواز الوقوع وبهانه
أن معنى (ثبت) أى حصلت ووقعت لتبيننا صلى الله عليه
وسلم في الدنيا ليلة الاسراء . والوقوع يستلزم الامكان بخلاف
العكس . والراجع عند أكثر العلماء أنه صلى الله عليه رأى
سبحانه وتعالى بعيني رأسه لحديث ابن عباس وغيره وهذا

الا يؤخذ الا بالسمع منه صلى الله عليه وسلم فلا ينبغي أن
يتشكك فيه لما نعت عائشة وقوعها له صلى الله عليه وسلم قدم ابن
عباس عليها لأنه مثبت حتى قال معمر ابن راشد ما عائشة عندنا
بأعلم من ابن عباس ، أما حديث واعلموا انكم لن تتروا ركم حتى
تموتوا فإنه وإن أفاد أن الرؤية في الدنيا وإن جازت عقلا فقد
امتعت سمعا لكن من أثبتها للنبي صلى الله عليه وسلم ، له أن
يقول أن المتكلم لا يدخل في عموم كلامه ، ولم تثبت في الدنيا
لتغير نبينا صلى الله عليه وسلم على ما في ذلك من الخلاف ^{وهي}
ادعائها غيره في الدنيا يقظة فهو ضال باطباق المشايخ ، وذهب
الكواشي والمهدى الى تكفيره ولانزاع في وقوعها منا ما وصحتها فان
الشیطان لا يمثل به تعالى كالانبياء عليهم الصلاة والسلام .
واختلف في وقوعها الأوليا على قولين : للاشعرى أرجحها المتع .

المسألة السادسة عشر

حكم رؤية الله — تعالى —

ومذاهب المتكلمين وأدلتهم

رؤية الله — تعالى — من المسائل الهامة التي دار حولها
النزاع بين المتكلمين ، فأجازها أهل السنة ، ومنعها المعتزلة .

تحرير محل النزاع

حاصل هذه المسألة أن علماء الكلام اغتفوا على أن كلا من
الرؤية والعلم متغايران ، فإذا حصل ادراك لأمر ما بما يميزه عن
غيره ، تحقق عند المدرك نوع من الانكشاف لذلك المدرك يسمى
علما .

وإذا حصل إحصار لذلك المدرك بعد الانكشاف الأول ، حصل
عند المدرك نوع من الانكشاف يزيد على ذلك النوع المسمى علما ،
وهذا النوع يسمى رؤية . فالرؤية إذا هي انكشاف المرئ انكشافا
تاما بحاسة البصر وهي مغايرة العلم .

كما اتفق المتكلمون أيضا على أن رؤية بعضنا لبعض لا تتحقق
إلا بشروط منها القليلة وكون المرئ في جهة ومكان ، وبواسطة
شعاع خارج من العين متصل بالمرئ ، أو ارتسام صورة المرئ في
حدقة العين وغير ذلك من الشروط .

واختلفوا بعد ذلك في أن الرؤية المغايرة للعلم . هل يصح

أن تقع لذات الباري بدون تحقق شروطها من مقابلة وجهة •
ولوانم الرؤية في الشاهد ؟

فقال أهل السنة : نعم ، لأن هذه الشروط عادية يجوز تخلفها
فتجوز رؤية الله - تعالى - •

وقال المعتزلة : لا • لأن هذه الشروط عقلية لايجوز تخلفها
فبستحيل رؤية تعالى - لما يلزم من رؤيته من أمور مستحيلة ففى
حقه فصار جواز الرؤية وعدم جواز ذلك • هو محل النزاع بين
الفرقتين •

أراء الفرقتين تفصيلا وأدلتهم

مذهب أهل السنة :

أجمع أهل السنة على أن رؤية الباري - سبحانه وتعالى -
جائزة عقلا دنيا وأخرى • وواجبة شرعا فى الآخرة • على الوجه
الذى يليق به - جل وعلا - أى من غير كيفية من كسيفليات
الحوادث من مقابلة وجهة وغير ذلك •

ويرى أهل السنة أن الرؤية وان جازت عقلا فى الدنيا •
فانها لم تقع فى الدنيا الا لتبينا محمد صلى الله عليه وسلم •

ولقد صور ناظم الجوهرة رأى أهل السنة بقوله :

ومنه أن ينظر بالأبصار . . . لكن بلا كيف ولا انحصار
للمؤمنين إذ بجائز علفت . . . هذا وللمختار دنيا ثبتت

أدلة أهل السنة :

استدل أهل السنة على صحة مذهبهم بالدليل السمعي والدليل
العقلي .

أما الأدلة السمعية : فكان عبادها الكتاب والسنة والاجماع :

فمن الكتاب :

١ - قوله - تعالى - : (وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة)^(١)
فان هاتين الآيتين صريحتان في أنه سيكون من نعمة المؤمنين
وحسن ثوابهم أن يروا الله على كيفية لا يعلمها الا الله وحده
وقد حمل المعتزله النظر في الآية على الانتظار . و (الى)
في الآية الثانية اسم بمعنى النعمة وليست حرف جر . فتكون
الآية عندهم معناها : أن المؤمنين ينتظرون جزاء الله عما
أسلفوا من عمل طيب ، وعدهم الله حسن الثواب من أجله

(١) سورة القيامة : آية ٢٢ : ٢٣

٢ — قوله — تعالى — : (للذين أحسنوا الحسنى وزيادة)^(١)
فالحسنى هي الجنة والزيادة هي النظر لوجهه الكريم ، كما
قاله جمهور المفسرين •

٣ — وقوله — تعالى — : (على الأرائك ينظرون)^(٢)

ومن السنة : استدلوا بجملة أحاديث صحيحة رواها البخارى فى
هذا المعنى منها :

١ — ما روى عن جرير قال : كنا جلوسا عند النبى — صلى الله
عليه وسلم — اذ نظر الى القمر ليلة البدر (قال انكم
سترون ربكم كما ترون هذا القمر ، لاتضامون فى رؤيته)^(٣)

والمقصود من التشبيه : تشبيه الرؤية بالرؤية فى الوضوح وعدم
الشك والخفاء • لاتضامون : أى لاتزدحمون فى رؤيته •

٢ — ما روى عن أبى هريرة — رضى الله تعالى عنه — أن الناس
قالوا : يا رسول الله هل نرى ربنا يوم القيامة ؟ فقال رسول الله
— صلى الله عليه وسلم — : هل تضارون فى القمر ليلة
البدر ؟ قالوا : لا يا رسول الله ؟ قال : هل تضارون فى
الشمس ليس دونها

(١) سورة يونس أية : ٢٦

(٢) سورة المطففين : أية : ٢٣

(٣) انظر صحيح البخارى : كتاب التوحيد

صحاب ؟ قالوا : لا يارسول الله • قال : فانكم ترونه كذلك (١)
أما الاجماع :

فهو أن الصحابة — رضى الله عنهم — كانوا مجمعين على جواز
وقوع الرؤية فى الآخرة ، وأن الآيات والأحاديث الواردة فيها محمولة
على ظوا هرها من غير تأويل ولذا :

١ — قال الامام مالك • رضى الله عنه — : (لما حجب أعداءه
فلم يروه تجلى لأوليائه حتى رأوه • ولو لم يرو المؤمنون ربهم
يوم القيامة لم يعير الكافرون بالحجاب • قال تعالى : (كلا
انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون) (٢)

٢ — قال الامام الشافعى — رضى الله عنه — (لما حجب قوما
بالسخطيل على أن قوما يرونه بالرضا • ثم قال : أما والله
لولم يبق محمد بن ادريس بأنه يرى ربه فى المعاد لسماع
عده فى الدنيا)

وغير هذا وذلك يجعل أهل السنة يذهبون الى أنه من الواضح
تماما : أن المؤمنين سينعمون برؤية الله — تعالى —

أما الأدلة العقلية : فقد استدل أهل السنة بما يلى :

١ — ان الله سبحانه موجود • كل موجود يجوز أن يرى • قاله
سبحانه وتعالى يجوز أن يرى •

(١) انظر صحيح البخارى : كتاب التوحيد

(٢) سورة المطففين آية : ١٥

٢ — حكمنا بجواز الرؤية عقلا لأن الله علقها على أمر جائز عقلا وهو استقرار الجبل حين سأل موسى قائلا (رب أرني انظر السيك قال : لن تراني ولكن انظر الى الجبل فان استقر مكانه فسوف تراني) (١) والاستدلال بهذه الآية من جهتين :

الأولى : طلب موسى للرؤية

الثانية : تعليق الرؤية على استقرار الجبل

أما الجهة الأولى :

فان الرؤية لو لم تكن جائزة لما طلبها موسى — عليه السلام — فاقبها لو كانت ممتعة ومستحيلة ، ما طلبها — عليه السلام — لأنه اما أن يكون عالما بامتناعها أو جاهلا .

فان كان عالما فطلبها . فذلك عبث . وأن كان جاهلا لم يصلح للنبوة لجهله أصل من أصول التوحيد والقرض أنه بنى ورسول يعرف ما يجوز وما لايجوز في حق الله — تعالى — .

وكل من العبث والجهل لايجوز نسبته للانبيا ، فطلبه للرؤية دليل على كونها جائزة .

أما الجهة الثانية :

وهي تعليق الرؤية على استقرار الجبل . . فدلالتها أن نقول

(١) سورة الأعراف أية : ١٤٣

ان الرؤية علق على أمر جائز • وكل ما علق على الجائز جائز
فالرؤية جائزة •

أما أن المعلق على الجائز جائز فواضح • وأما أن المعلق
عليه وهو استقرار الجبل جائز • فلا يمتنع في ذاته ممكن وجائز حيث
لا يلزم من فرض وقوعه محال • والمراد باستقرار الجبل عدم تحركه

واعلم أن هنا مقامين : أحدهما في جواز الرؤية • وثانيهما :
في وقوعها • وقد قامت الأدلة على جوازها • فكل دليل هلسى
الجواز فهو دليل على الوقوع • الا أنه ينبغي عدة أمور هي :
١ - محل الرؤية •

٢ - كيف سيرى المؤمنون ربهم •
٣ - حكم من ادعى وقوع الرؤية في الدنيا •

محل الرؤية :

محل الرؤية الجنة بلا خلاف • فيرى المؤمنون ربهم سبحانه -
وتعالى - • أما في عرصات القيامة كالوقوف • فالصحيح وقوعها
أيضا لأنه قد ورد في السنة ما يقتضى وقوعها لهم •
والمؤمنون يشمل مؤمنى الأمم السابقة • وأهل الفترة على القول
ببنجاتهم • ومؤمنى الجن حيث يحصل لهم الرؤية في الموقف - مع
سائر المؤمنين قطعاً •

— أما الملائكة : ففي رؤيتهم لله — تعالى — خلاف ، فقال
السيوطي : أن عموم المؤمنين يشمل الملائكة وهو الأقوى • وقيل
لا رؤية للملائكة أصلا • وقيل ان جبريل يراه تعالى دون سائر
الملائكة •

— أما الكفار والمنافقون :

فلا يرونه — تعالى — على الراجح لقوله — تعالى — :
(كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون) ^(١) ولأنهم ليسوا بمن
أهل الاكرام والتشريف •
وقيل انهم يرونه ثم يحجبون • حتى تكون الحجة حصرة عليهم •

كيف سيرى المؤمنون ربهم :

— ذهب البعض الى أن الرؤية ستكون بأحد اق العيون فقط •
— والبعض رأى أنها ستكون بجميع الوجوه لظاهر قوله — تعالى —
(وجوه يومئذ نظيرة الى ربها ناظرة) ^(٢)
— وبعضهم رأى أنها ستكون بكل جزء من أجزاء البدن

حكم من ادعى رؤية الله — تعالى — في الدنيا :

الرؤية وان جازت في الدنيا عقلا ، فانها لم تقع الا لنبينا —
صلى الله عليه وسلم — • وهذا ما يقصده الناظم بقوله :
(وللمختار دنيا ثبتت) لأنه — صلى الله عليه وسلم — اختير
لهذا المقام •

(١) سورة المطففين آية : ١٥

(٢) سورة القيامة آية : ٢٢ : ٢٣

واختلف في وقوعها للأولياء على قولين للأشعري أرجحهما المنع
والحق أنه لم تثبت في الدنيا إله — صلى الله عليه وسلم — فمن
ادعاه في الدنيا يقظة : فهو ضال باطباقي المشايخ حتى ذهب
بعضهم إلى تكفيره • أما رؤيته — تعالى — مناما ، فلا نزاع في
وقوعها •

مذهب المعتزلة :

نفي المعتزلة رؤية الباري — سبحانه وتعالى — في الدنيا
والآخرة ، وقالوا : أن رؤية الله — تعالى — مستحيلة ، واستدلوا
على ذلك بأدلة عقلية سماها أهل السنة بالشبه :
وأقوى هذه الشبه شبهتهم العقلية حيث قالوا :

لو كان الله مرئيا لكان مقابلا للرأي بالضرورة • ويلزم من هذه
المقابلة كونه في جهة وكونه جوهرًا أو عرضًا محدودًا • • وهذا كله
يستحيل في حقه — تعالى — فما أدى إليه وهو رؤية محال •
— وقد أجاب أهل السنة على هذه الشبهة العقلية بما يأتي :

١ — أن قولكم لكان مقابلا للرأي ، ولزوم الجهة وغيره كله ذلك
منوع • إذا الرؤية قوة يجعلها الله — تعالى — في خلقه
لا يشترط فيها مقابلة المرئ ولا كونه في جهة وحيث وغير ذلك
وإذا كان الله علم بدون كيفية فكذلك يرى بدون كيفية •
وقيا سكم الغائب على الشاهد قياس مع الفارق فلا يصح •

٢ — ان دعواكم : أنه لو كان مرثيا لكان مقابلا للرأى بالضرورة .
فدعوى الضرورة غير مسلم ، حيث قد نازعكم فيها الجسمع
الغير من العقلاء ، والضرورة لا ينزع فيها . غاية الأمر أن
هذه الأمور لازمة بحكم العادة لا بحكم العقل .

وتمسك المعتزلة باستحالة الرؤية مستدلين من النقل بقوله — تعالى
(لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار وهو اللطيف الخبير) (١)
فذلك يدل على ان الله — تعالى — لا يدرك بالأبصار . والادراك
هو الرؤية . فينتج من ذلك انه — تعالى — لا يرى بالأبصار .

أجاب أهل السنة على هذا الدليل بأن قول الله — تعالى —
(لا تدركه الأبصار) أى أن الأبصار لا تحيط^{لا تحيط} به من جميع الجوانب كما
تحيط بالأشياء التى تراها . وهذا لا يمنع انه — تعالى — يرى
من غير تكيف من كيفيات الحوادث . ومن غير احاطة .

فلادراك المنفى فى الآية الكريمة هو ذلك الادراك الذى يكون
فيه المرئى منحصرا فى حدود ونهايات .

واستدل المعتزلة — أيضا — بسؤال سيدنا موسى ربه قائلا
(رب أرنى انظر اليك) قال : لن ترانى ولكن انظر الى الجبل
فان استقر مكانه فسوف ترانى (٢) فقالوا :

(١) سورة الأنعام آية : ١٠٣

(٢) سورة الاعراف آية : ١٤٣

ان الرؤية مستحيلة • لان الله علقها على مستحيل وهو استقرار الجيل حال تحركه • فالرؤية على ذلك مستحيلة •

اجاب اهل السنة عن ذلك بقولهم : ان رؤية الله لم تعلق على مستحيل ، وانما علقنا على أمر ممكن وهو استقرار الجيل حال تحركه وهو أمر ممكن • والمحال اجتماعهما • فضلا عن أن قول المعتزلة أنها علقنا على مستحيل غير مقبول حيث لا دليل عندهم عليه •

تعقيب على مسألة الرؤية : —

هذا رأى أهل السنة والمعتزلة ... أما الكرامية وهي الفرقة التي أغفلنا ذكرها ، فقد جوزت رؤية — تعالى — بالمواجهة لاغتقادها كونه — تعالى — في الجهة والمكان ، واغفلنا لها جـاء • يدافع أن هذا المذهب باطل من أساسه •

وبعد عرضنا لمبحث الرؤية ، ونقررنا للأدلة على النحو المتقدم تبين لك أن ما قاله أهل السنة في رؤية الله — تعالى — وقامت أدلتهم عليه ، غير الرؤية التي استدل المعتزلة على عدم صحتها ، ومن هنا يتبين لك أن النزاع يكاد أن يكون غير حقيقى •

والذى نمنقده أن نقول : يجواز رؤية الله بالعين ، بل انها
ستكون لمن/من^{شاه} خاقه فى الدار الآخرة ، وذلك هو صريح القرآن
الكريم والسنة المطهرة . وهذا الرأى هو أدنى الى الحق فسى
مسألة كهذه ، لا يعلم الحق فيها ، أو ما سيكون الحال فيها الا
الله - تعالى وحده . أما نحن فلن نتكشف لنا هذه الحال الا
فى الدار الآخرة .. والله أعلم

(جواز ارسال الرسل)

قال الناظم :

ومنه ارسال جميع الرسل °° فلا وجوب بل بمحض الفضل
لكن بذإ ايماننا قد وجبا °° فدع هوى قوم بهم قد لعبا

قال الشارح :

ولما فرغ من الالهيات شرع فى النبوات فقال : (ومنه) أى ومن
أفراد الجائز العقلى (ارسال) الله — تعالى — (جميع الرسل)
أى رسل البشر من آدم الى محمد — صلى الله عليه وسلم — السى
المكلفين من الثقلين ليبلغوهم عنه أمره ونهيه ووعدہ ووعيدہ ويبينوا
لهم عنه سبحانه وتعالى ما يحتاجون اليه من أمور الدنيا وألدين مما
جاء وا به حتى تقوم الحجة عليهم بالبينات وتنقطع عنهم سائر التعللات
(ولو أنا أهلكناهم بعذاب من قبله لقالوا ربنا لولا أرسلت إلنا رسولا)
(وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا) (رسلا مبشرين ومنذرين لئلا
يكون للناس على الله حجة بعد الرسل) وإذا علمت أن الارسال مما
يجوز فى حقه — تعالى — فعله وتركه (فلا وجوب) له أى للمكلف عليه
— تعالى — خلاف لحكماء الفلاسفة والمعتزلة لأنه — تعالى — لا يجب
عليه شىء لخلق (بل) ارسالهم انما هو (بمحض الفضل) أى بخالص
الاحسان ما يحسن فعله ولا يقبح منه تعالى تركه .

(لكن) لا يلزم من كونه جائزا أن يكون الايمان به كذ لك بـ (هذا) المذكور من وقوع الارسال والمرسلين (ايماننا) الشرعى (قد وجبا) علينا تفصيلا بمن علم منهم تفصيلا • واجمالا بمن علم منهم اجمالا قال الله — تعالى — (آمن الرسول بما أنزل اليه من ربه) الآيات والأولى كما يفهم من المتن أن لا يتمرض لحصرهم فى عدد معين لقوله — تعالى — (منهم من قصصنا عليك ومنهم من لم نقصص عليك) ولأنه لا يؤمن أن يدخل فيهم من ليس منهم • أو يخرج بعضهم • وحديث (والأنبياء مائة ألف وفى رواية مائتا ألف وأربعة وعشرون ألفا منهم ثلثمائة وثلاثة عشر وفى رواية وأربعة عشر) فنكلم فيه مع كونه خبر آحاد •

وإذا عرفت أن الارسال جائز عليه — تعالى — وأن الايمان به واجب (فدع) عنك (هوى قوم) اتبعوه أى اعتقادهم الباطل الذى زينته الشيطان لهم فانه (بهم قد لبس) الهوى أى تلاعب بهم لا بغيرهم • فأوقعهم فى البدع والمعاصى أو التفر • فأنكروا الارسال وأحالوه كالمسنية أو أوجبوه كالمعتزلة والحكماء • والهوى عند الإطلاق ينصرف الى الميل الى خلاف الحق غالبا نحو (ولا تتبع الهوى) سى هوى لأنه يهوى بصاحبه فى النار •

المسألة السابعة عشر

(جواز ارسال الرسل)

لما فرغ ناظم الجوهرة وشارحها من الكلام عن الالهيات ، اخذا
يتكلمان عن النبوات ، وقدا الالهيات لأنها أصل النبوات ، وأوضحا
لنا أن ارسال الرسل من الأمور الجائزة عقلا في حق الله — تعالى —
بمعنى : أن الله — سبحانه وتعالى — يجوز أن يرسل الرسل للخلق
والأ يرسلهم ، فارساله الرسل لطف منه — تعالى — واحسان ورحمة ،
وفضل خالص ، ومنه عظمى امتن الله بها على العباد مصداقا لقوله
— تعالى — : (لقد من الله على المؤمنين إذ بعث فيهم رسولا من
أنفسهم يتلوا عليهم آياته ويزكيهم ويعلمهم الكتاب والحكمة وإن كانوا
من قبل لفى ضلال مبين) (١) .

وخالف في ذلك المعتزلة ، والفلاسفة ، والبراهمة ، ولكل رأيه
ووجهته كما سيتضح لنا ذلك جليا في الصفحات التالية ، وهذا ملعب
عنه ناظم الجوهرة بقوله :

ومنه ارسال جميع الرسل °° فلا وجوب بل بمحض الفضل
لكن بهذا ايماننا قد وجبا °° فدع هوى قوم بهم قد لببا

(١) سورة آل عمران آية : ١٦٤

- وقبل الكلام فى هذه المسألة يجدر بنا أن نخوض فى أمور نجسد
أنها لازمة لفهمها ، وضرورية لادراكها وهذه الأمور هى :
- الأمر الأول : فى بيان حاجة الناس الى الرسل .
 - الأمر الثانى : بيان مفهوم لفظى النبى والرسول والفرق بينهما .
 - الأمر الثالث : بيان رأى الفرق فى حكم ارسال الرسل .
 - الأمر الرابع : حكم الايمان بالرسل .

الأمر الأول : بيان حاجة الناس الى الرسل

خلق الله الانسان اجتماعيا بطبعه ، لأن أفراد ، لا تحصل
ما تحتاج اليه لبقائها من جلب الرغبات ، والحصول على ما ينفعها ،
ودفع المكاره عنها الا بالاجتماع والتعاون ، فكل فرد من بنى الانسان
— مهما بلغ من القوة والجاه والثروة — محتاج الى الجماعة التى يعيش
بينها ، كما أن الجماعة محتاجة الى كل فرد من أفرادها .

كما أنعم الله — تعالى — على الانسان بالعقل ، الذى
اختصه به دون سائر مخلوقاته ، تشريفا له ، وتمكينا للقيام بمسـاـ
استغنىه فى الأرض من واجبات أوجبها الله — تعالى — عليه .

وبجانب نعمة العقل هذه ، أودع الله فيه من الغرائز والقوى
والقدرة تعرف به من سوا المبررات ، وأهمها على الاطلاق غريزة حب
النفس ، والحرص على حمايتها ، وطبيعته الحيوانية برغباتها وآلامها .

وكلما كثرت مطالب الشخص في معيشته ، زادت حاجة الأفراد بعضهم الى بعض ، فتمتد حاجة الانسان من الأسرة الى العائلة ، الى المجتمع ، بل الى الانسانية بأسرها ، ويتبع ذلك أن يكون للانسان في كل كائن ما يصل اليه لذة ، ويجوار كل لذة ألم ومخافة ولا تنتهي رغائبه الى غاية ، ولا تقف مخاوفه عند حد أو نهاية . قال — تعالى — (ان الانسان خلق هلوفا ، اذا مسه الشر جزوعا ، واذا مسه الخير منوعا) (١) .

ولما كانت أفراد الانسان متفاوتة في مواهب الفهم والادراك ، وفي قوى العمل وفي الهمة والعزم ، فتمتد القصر ضعفا أو كسلا المتناول في الرغبة شهوة وطمعا ، يرى في أخيه أنه العمون له على ما يريد من شئون وجوده ، لكنه يذهب من ذلك الى تخيل اللذة في الاستئثار بجميع ما في يده ، وقد يجد الانسان اللذة في أن يتمتع ولا يعمل ، ويرى الخير في أن يقيم مقام العمل اعمال الفكر في استنباط ضروب الحيل ليعتصم وان لم ينفع (فكلما حثه الذكر والخيال الى دفع مخافة أو الوصول الى لذته ، فتح له الفكر بابا من الحيلة ، أو هيا له وسيلة لاستعمال القوة ، فقام التناهب مقام التواهب ، وحصل الشقاق محل الوفاق ، وصار الضابط لسيرة الانسان اما الحيلة واما القهر) (٢) .

(١) سورة المعارج آية : ١٩ — ٢١ .

(٢) الشيخ محمد عبده : رسالة في التوحيد ص ٧٧ . ت. محي الدين

عبد الحميد ط صبيح سنة ١٩٦٦ .

فهل يمكن مع هذا أن يستقيم أمر النوع الانسانى الذى بسنى
نظامه ، وعلق بقاءه ، فى الحياة على تعاون أفراد ، ومساعدة بعضهم
بعضا فى الأعمال ؟ ... أولا تكون مثل هذه الأمور ، وما يترتب
عليها من ظلم ونزاع دافعين ، وفساد وخراب مستمرين سببا فى شقاء
النوع الانسانى بل فى فناءه ؟ لا ريب أن البقاء على تلك الأحوال
ضرب من المحال .

ومن ثم دعت الحاجة الى قانون يحدد المعاملة بين بنى الانسان
ونظام يحفظ أفراد الانسان من ظلم بعضهم بعضا ، ذلك النظام هو
اقامة العدل فيما بين الأفراد والجماعات ، فالعدل هو الكفيل بمنع
النزاع وتحقيق النظام ، وحفظ حقوق الأفراد والجماعات ، بل ورقبها
ورفعة شأنها .

— ولكن من الذى يضع قواعد العدل هذه ، ويحمل الكل على رعايتها ؟
— قيل النوايح من بنى البشر ، غير أننا لو دققنا النظر لوجدنا أن
العقل البشرى قاصر عن وضع قواعد العدل التى يتم بها نظام
العيش فى هذه الحياة ، عاجز عن أن يحدد العلاقات والصلات
بين الأفراد والجماعات فى المعاملات بحدود العدل والانصاف ،
لأن من يضع تلك القواعد يجب أن يكون عالما بمصالح الناس عامة ،
وما يتجدد منها بتجدد الأيام ، وليس هذا من شأن البشر ،
يضاف الى هذا تفاوت العقول فى فهم النافع والضار ، وتأثرها
بالبيئة والهوى والرغبات ، على أنه لو وضع هذا القانون لما خضع
له الناس ، لأنهم فطروا على عدم الخضوع لرأى من يماثلهم ، كما

أن القائم بتنفيذه قد يعتقد أنه أرفع من واضحه فلا ينفذه ، بل يحمل على مخالفته ، ومن هنا لا يصلح مثل هذا القانون لتأديته الفرض المقصود منه وهو حفظ الحقوق ، ومنع النزاع ، وتحقيق الحق التآلف والوثام بين الناس .

وإذا ثبت لنا عجز العقل البشرى عن تنظيم شئون حياته بالقدر الذى يحفظ للنوع بقاءه ، فهو أشد عجزاً عن ادراك أحوال الحياة الآخرة كالبعث والحساب والجنة وما يربط بها من نعم مقيم ، والنار وما تحويه من عذاب أليم ، وعن معرفة الله — تعالى — حق المعرفة ، وما يجب له من صفات الكمال والجلال ، لأن الكمال المطلق صفة الخالق لا صفة المخلوق ، وهذا ما عبر عنه الأستاذ الامام / محمد عبده فى كتابه (رسالة التوحيد) بقوله :

(فليس فى سعة العقل الانسانى فى الأفراد كافة أن يعرف عن الله ما يجب أن يعرف ، ولا أن يفهم من الحياة الآخرة ما ينبغى أن يفهم ، ولا أن يقرر لكل نوع من الأعمال جزاءه فى تلك الدار الآخرة)
وضيف الأستاذ الامام قاسم :

(ثم من أحوال الحياة الأخرى ما لا يمكن لعقل بشرى أن يصل اليه وحده ، وهو تفصيل اللذائد والآلام ، وطرق المحاسبة على الأعمال ولو بوجه ما ، ومن الأعمال ما لا يمكن أن يعرف وجه الفائدة فيه — لا فى هذه الحياة ولا فيما بعدها — كصور العبادات ، كما يرى فى أعداد الركعات ، وبعض الأعمال فى الحج)^(١) .

(١) الشيخ محمد عبده : رسالة فى التوحيد ص ٦١ — الطبعة السابقة

كل ذلك مما لا يمكن للعقل البشرى أن يستقل بمعرفة وجوبه
الفائدة فيه ، ويعلم الله — تعالى — أن في معرفتها سمادة للعقل .
لهذا وغيره ، كان الناس في حاجة الى قيادة حكيمة في تحديد
أحكام الأعمال ، مأمونة الخطأ ، يخضع لها الخاص والعام من بسنى
الانسان ، في حاجة الى من يرشد عقولهم للوجه الصحيح في الاعتقاد
بصفات الألوهية ، وما ينبغى أن يعرف من أحوال الآخرة ، في حاجة
الى رسالة من قبل الله — تعالى — العليم بشئونهم ، تضع لهم قواعد
العدل التى بها يتم نظام العيش فى هذه الحياة ، فى حاجة الى
من يخبرهم ويحدد لهم أنواع الأعمال التى تناط بها سمادة الانسان
فى الدارين ، ويبين لهم ما كلفهم الله — تعالى — به من العقائد
والعبادات والآداب والمعاملات تطهيراً لنفوسهم من دنس الشرك
وعبادة الأوثان ، وتهذيباً لأخلاقهم ونشراً للفضيلة بينهم ، . . . ان أن
ذلك من شأنه — تعالى — وحده ، لكونه المعلم الأول ، والمرشد
الأعظم ، الذى أحاط بكل شىء علماً .

ومن هنا اقتضت حكمة الله — تعالى — البالغة ، و ارادته
المطلقة ، أن تكون هناك صلة بينه وبين عباد ، تتم بها نعمته ،
ويكتمل بها دينه وهدايته ، فيبعث لعباده رسلاً من جنسهم ، فى
أرقى درجات الكمال ، وأعلى منازل الشرف التى تليق بالمخلوقين ،
ليجمعوا الخلق على اله واحد ، ويذكروهم بعظمته — تعالى — بفرض
ضروب من العبادات ، ويضعوا لهم قواعد العدل التى يخضع لها

الجميع ، ويبينوا لهم الفضائل الخلقية بطرق من الترفيب والترهيب والتبشير والانذار ، أولئك هم الأنبياء عليهم الصلاة والسلام .

فبعثة الأنبياء من مميزات وجود الانسان ، ومن أهم حاجاته فسي بقاءه وسعادته ، ومنزلتها من النوع الانساني منزلة العقل من الشخص ، نعمة أنعمها الله على عباده ، (لكلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل)^(١) . وسوف نوجز حاجة البشر الى الرسل في النقاط التالية :

١ — بيان ما يجب اعتقاده بالنسبة لله — تعالى — من وجوب وجوده وتوحيده ، ومعرفة ما يجب له من صفات الكمال والجلال ، وما يستحيل وما يجوز في حقه ، مما لا يستقل العقل البشري بمعرفته وتبليغ المكلفين من الثقيلين أمره ونهيهِ ، ووعده ووعيده ، حتى تقوم على الناس الحجة بالبينات قال — تعالى — : (ولو أننا أهلكناهم بعد آفة من قبلة لقالوا ربنا لولا أرسلت إلينا رسولا^(٢)) وقال — تعالى — : (رسلا مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل)^(٣) .

٢ — بيان ما يجب اعتقاده بالنسبة للحياة الآخرة من البعث بعد الموت ، والحساب والجزاء على الأعمال بالنعيم والقسم أو العذاب الأليم ، وما يجب على المكلفين عمله لتجنب عذاب الآخرة ، واكتساب ثوابها .

(١) سورة النساء آية : ١٦٥

(٢) سورة طه آية : ١٣٥

(٣) سورة النساء آية : ١٦٥

٣ - ان الناس فى حاجة الى القدوة الصالحة ، والسيرة الحسنة ،
وفى احتياج الى من يحثهم على التخلق بالأخلاق الفاضلة ،
والتمسك بالمثل العليا ، فى حاجة الى من يهذب أخلاقهم ،
ويظهر نفوسهم ، ويحيى ضمائرهم ، وينقى أرواحهم مما
علق بها من أدران المادة ، لذا اصطفى الله - سبحانه -
وتعالى - من الناس رسلا ، وأديهم بأديه الكرم ، فكانوا بذلك
أئمة المؤمنين ، وقدوة صالحة للبشرية جمعاء (لقد كان لكم
فيهم أسوة حسنة لمن كان يرجو الله واليوم الآخر ومن يتول فسان
الله هو الغنى الحميد) (١) .

٤ - وضع قانون عام ينظم حياة بنى الانسان ، ويجمع كلمتهم ، ويحفظ
لكل حقه ، ويقطع أسباب النزاع والشقاق بين الناس ، فتطيب
الحياة ، وتعتمد الجماعة فى ظل قواعد العدل التى يرسبها
ويحفظها من اصطفاها الله من خلقه ، وأيده بوحيه .

لهذه الأسباب مجتمعة وغيرها ، مست . حاجة الانسان
الى النبوة والأنبياء حتى لا يضل ، أو يزل ، وحتى تستقيم له
أمر الدنيا والآخرة .

الأمر الثانى : فى بيان مفهوم لفظى النبى والرسول

لا بد أن نعرض لمفهوم كل من لفظى النبى والرسول فى اللغة

(١) سورة الممتحنة آية : ٦

والاصطلاح ، لأنه كثيرا ما يجرى هذان اللفظان على اللسان ، مع عدم ملاحظة ما قد يكون بينهما من فرق راجع الى مفهوم كل منهما فنقول :

أولا : نبي اللغة :

النبي : بياء مشددة قيل : اسم مأخوذ من النبوة أو من النبأوة ؛ وهي ما ارتفع من الأرض ، والمناسبة بين معناه الاصطلاحى الذى سيأتى ، وبين معناه اللغوى على هذا ، أنه قد شرفه الله - تعالى - على سائر الخلق ، حتى ارتفعت منزلته ، وسمت درجته ، وعلست رتبته .

وقيل اشتقاقه من النبأ ومعناه الخبر ، والمناسبة أنه يخبرنا بالأحكام عن الله - تعالى - أن كان رسولا ونبيا ، فان كان نبيا فقط أخبرنا بأنه نبي ليحترم .

وقيل انه مشتق من النبى وهو الطريق ، فالانبياء طرق هداية ورشاد ، فاشتقاقه منه لافادة أنه وسيلة الى الحق - جل وعلا - وطريق الى معرفته .

وقيل من نبا من مكان كذا الى مكان كذا ، اذا خرج منه ، والمناسبة أنه ما جاء نبي بشريعة الا عاداء قومه وأخرجوه .

فالمعنى اللغوى للفظ النبي دائر حول معانى الشرف ، والاخبار والوسيلة الى الهداية ، والايداء فى سبيل الدعوة ، وكلها حاصلات ومتحققة فيمن يصطفيه الله - تعالى - من خلقه .

والرسول في اللغة : مأخوذ من الا رسال فيطلق في اللغة على
الوسيط بين المرسل ، والمرسل اليه .

ثانيا : في الاصطلاح :

النبي عرفوه في اصطلاح المتكلمين : بأنه انسان ذكر حر من
بنى آدم سليم عن منفس طبعاً ، أوحى اليه بشرع يعمل به وان لم
يؤمر بتبليغه .

أما الرسول فعرفوه : بأنه انسان ذكر حر من بنى آدم سليم
عن منفس طبعاً ، أوحى اليه بشرع يعمل به وأمر بتبليغه .

وملاحظة التعريف الاصطلاحى المتقدم يتضح لنا ، أن الرسول
لا بد أن يكون مأموراً وملزماً بالتبليغ ، في حين أنه لا يلزم ذلك بالنسبة
لكل نبي ، وعلى هذا يكون الرسول أخص من النبي ، لأن كل رسول
نبي ، وليس كل نبي رسولا . وهذا رأى .

وذهب فريق من العلماء الى أن النبي والرسول بمعنى واحد ،
فهما لفظان مترادفان ، فالنبي هو الرسول ، والرسول هو النبي ،
ومن ذهب الى هذا الرأى (سعد الدين التفتازانى) في كتابه
(المقاصد) حيث قال : (النبي انسان بعثه الله لتبليغ ما أوحى
اليه وكذا الرسول) .

والرأى الذى تميل اليه ، ونعتقد ، هو الرأى الأول الذى يفرق
في المعنى بين مفهوم لفظ النبي ، ولفظ الرسول ، لكونه السراى
المشهور والأصح يؤيده قوله تعالى : (وما أرسلنا من قبلك من

رسول ولا نبي^(١) فالنبي في الآية الكريمة قد عطف على الرسول ،
والعطف يقتضى المغايرة ، لأن الشئ لا يعطف على نفسه ، وهذا
دليل على الفرق بين الرسول ، والنبي في المعنى والفهوم .

ودليل آخر على اثبات هذا الفرق هو قول الرسول — صلى الله
عليه وسلم — لما سئل عن عدد الأنبياء فقال : مائة وأربعة وعشرون ألفا
فسئل وكم الرسل منهم ؟ فقال : ثلاثة عشر وثلاث مائة .

وبناءً على الرأى المختار نستطيع أن نجعل الفرق بين الرسول
والنبي فيما يلى :

١ — الرسول من أوحى إليه بشرع وأمر بتبليغه ، والنبي من أوحى إليه
بشرع ولم يؤمر بالتبليغ .

٢ — الرسول من له كتاب بشرية جديدة أو نسخ بعض شريعة من
سبقة من الرسل ، والنبي من أيد شريعة من كان قبله كسائر
أنبياء بنى اسرائيل ممن جاءوا بعد موسى .

٣ — الوحي للرسول يتم بواسطة جبريل ، أما الوحي للنبي فبسماع
صوت أو رؤية فى المنام .

الأمر الثالث : حكم ارسال الرسل

أولا : رأى أهل السنة :

ذهب أهل السنة الى أن ارسال الرسل من الأمور الجائزة عقلا

(١) سورة الحج آية : ٥٢

على الله — تعالى — لأنه رحمة من الله ، ولطف بعباده ، وليس من الواجبات أو المستحيلات كما يزعم البعض بهذا ، لأن الله — تعالى — لا يجب عليه شيء . لكونه قادرا ، حرا مختارا ، لا يسأل عما يفعل ، فله — سبحانه — مطلق الحرية في إرسال رسله وأنبيائه لانتقاد الناس من الكفر إلى الإيمان ، ومن الظلمات إلى النور ، فضلا عما يترتب على إرساله من المنافع التي لا تحصى واللف من أفعال الله الجائزة .

ثانيا : رأى المعتزلة :

ذهب المعتزلة إلى القول بأن إرسال الرسل واجب على الله — تعالى — وحجتهم في ذلك : أن النظام المؤدى إلى إصلاح النوع الانساني في معاشه ومعاده لا يتم الا ببعثة الرسل ، وكل ما كان كذلك فهو واجب — في رأيهم — على الله — تعالى — .
وقد بنوا رأيهم هذا على قاعدة الصلاح والأصلح التي ثبتت بطلانها في مسألة سابقة .

ثالثا : رأى الفلاسفة :

يتخذ الفلاسفة من قاعدة التعليل أو الطبيعة منطلقا لأرائهم فيقولون : إرسال الرسل واجب على الله بطريق الإيجاب ، لأنه يلزم من وجود الله وجود العالم بالتعليل أو الطبيعة ، ويلزم من وجود العالم وجود من يصلحه حتى لا يقع الجور فيختل أمر النظام .
وقولهم هذا باطل لبطلان قاعدة التعليل أو الطبيعة التي هي

عبادهم في رأيهم ، لأنه ثبت أن الله - تعالى - فاعل بالاختيار
قال - تعالى - (وربك يخلق ما يشاء ويختار) (١)

رابعاً : رأى البراهمة :

هؤلاء ينكرون النبوة ، ويذهبون الى القول باستحالة ارسال
الرسول ، وشبهتهم في ذلك قولهم :

ان ارسال الرسول لا داعي له ، ولا فائدة منه ، ولا حاجة اليه ،
لأن الرسول اما أن يأتي بأشياء توافق العقل ، حسنة عنده ، فيأتى
بها العقل دون حاجة الى الرسول ، وحينئذ يكون ارسال الرسول
عبثاً لأن العقل يغنى عنهم .

واما أن يأتي الرسول بأشياء تخالف العقل وتعانده ، فيستحيل
على العقل والحال كذلك تصديق الرسول أو القبول منه ، فلا حاجة
أيضاً لارسال الرسول .

وان لم يكن الشئ حسناً ولا قبيحاً ، فان احتاج العقل اليه
فعله ، والا تركه دون أن يتقيد بما يأتي به الرسول .

الرد على البراهمة :

لوثأملنا شبهة البراهمة السابقة ، لأدركنا أنها ظاهرة
البطلان لعدة أمور :

أولاً : أن النبي انما يأتي بالأمر الذي لا تستقل العقول بمعرفته من
عند نفسها ، وأن كان لا يعارض ادراكها ، ولا يتناقض مع

(١) سورة القصص آية : ٦٨ .

نفسها ، بل هي تستعمل بفهمه وادراكه اذا عرض عليها ، فما
تدركه العقول يؤكد الرسول ، وما لم تدركه يبينه ، وما
تتردد فيه رفع الرسول عنه الاحتمال .

ثانيا : أن العقول قاصرة من تلقاء نفسها ادراك النافع من الأعمال
والأقوال والعقائد المنجية في الآخرة الا برسول ، كما
لا يهتدى الى تمييز الأدوية من السموم الا بطبيب .

ثالثا : ان العقول - كما أسلفنا - متفاوتة في مواهب الفهم والادراك
والكامل منها نادر ، فالتفويض اليها مؤد الى التنازع والتناهب
والقتال فلا بد من مرشد لها وهو الرسول .

ثم ان في شبهتهم تقريرا لقاعدة التحسين والتقبيح العقليين
وقد علمنا ابطال ذلك بما لا حاجة معه الى الاعادة ، فضلا عن أن
بعثة الأنبياء ليست قاصرة على بيان فائدة ما يقصده الانسان وما
يهجره حتى يلزم ما قالوه ، بل لها من الفوائد ما تضيق العبارة عن
حصره ، وقد تناولنا بعض هذه الفوائد بالذكر .

الرأي الصحيح

بعد أن عرضنا الآراء المختلفة في بيان حكم ارسال الرسل ، فأى
المذاهب أولى بالاتباع ؟

نقول : ان ما نميل اليه ، ونتمسك به ، ونعتقد به هو رأى

أهل المنة لكونه أولى الآراء بالاتباع ، وأجدرها بالاعتقاد ، وأليقها
فى حق الله — تعالى — لما تبين لنا من أن ارسال الرسل ، ومعشة
الأنبياء من الله — تعالى — انما يكون باحسانه الخالص ، وبمحض
فضله ، وارسالهم من الأمور الجائزة عقلا فى حقه — سبحانه — فلا
يجب عليه شئ كما يذهب الى ذلك المعتزلة ، كما لا يصدر عنه —
— سبحانه — شئ ، بالايجاب سواء كان بالعلة أو بالطبع كما قالـت
الفلاسفة ، فكلها آراء ضالة يجب رفضها ، لأنها تتحكم بأرائها هذه
فى ارادة الله ، وتضع القوانين لقدرته وهذا أمر يرفضه العقل رفضا
تاماً . وهذا ما عبر عنه ناظم الجوهرة بقوله :

ومنه ارسال جميع الرسل . . . فلا وجوب بل بمحض الفضل

ومراده أن يقول : ومن أفراد الجائز العقلى فى حقه — تعالى —
ارسال الله — تعالى — جميع الرسل من آدم عليه السلام الى محمد
— صلى الله عليه وسلم — الى المكلفين من الثقليين فلا وجوب للمكلف
عليه — تعالى — خلافا للفلاسفة والمعتزلة ، لأنه — تعالى — لا يجب
عليه شئ لخلقه بل ارسالهم — صلى الله عليهم وسلم — انما هو
بخالص الاحسان وبكامل الفضل .

الأمر الرابع : حكم الايمان بالرسول والأنبياء

الايمان بالرسول والأنبياء واجب ، لأن الايمان بهم ركن من
أركان الدين من أخل به فهو كافر لقوله — تعالى — : (آمن

الرسول بما أنزل إليه من ربه والمؤمنون كل آمن بالله وملائكته وكتبه
ورسله لا يفرق بين أحد من رسله (١) .

فيجب على كل مكلف أن يؤمن إجمالاً بأن الله بعث رسلاً وأنبياء
من البشر مبشرين بنواياه ، ومنذرين بعقابه ، وذلك لهداية
الخلق وإرشادهم إلى طريق الحق ، ويؤمن تفصيلاً بمن ثبتت
تعييناته منهم وهم خمسة وعشرون رسولاً الذين ورد ذكرهم في
القرآن الكريم .

ولا يجوز حصر الرسل والأنبياء ، لأنه لا يعلم عددهم إلا من
الشرع ، ولم يرد في بيان عددهم دليل قاطع من كتاب أو سنة ،
يقول - تعالى - لنبيه (ولقد أرسلنا رسلاً من قبلك منهم من قصصنا
عليك ومنهم من لم نقصص عليك) (٢) ولأن محاولة حصرهم في عدد
معين لا يؤمن أن يدخل فيهم من ليس منهم ، أو يخرج بعضهم
خاصة وأن الأحاديث التي تعرضت لحصرهم في عدد معين
أحاديث آحاد لا يعتد بها في أمور العقيدة .

ولما كان القول بجواز إرسال الرسل يقع في الوهم جواز الإيمان
بهم ، والذي أثبتنا وجوبه تبه صاحب الجوهرة على ذلك بقوله :
لكن بهذا إيماننا قد وجب . فندع هوى قوم بهم قد لعبا

(١) سورة البقرة آية : ٢٨٥

(٢) سورة غافر آية : ٧٨

